جستارهایی در
مدرسهٔ کلامی قم

جمعی از پژوهشگران

زیر نظر

محمدتقی سبحانی

بسم الله الرحمن الرحیم

جستارهایی در مدرسه کلامی قم

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپي:

موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث

ناشر ديجيتالي:

مركز تحقيقات رايانه‌اي قائميه اصفهان

فهرست

جستارهایی در مدرسه کلامی قم

مشخصات کتاب

سرشناسه : جمعی از نویسندگان

عنوان و نام پدیدآور: جستارهایی در مدرسه کلامی قم / جمعی از نویسندگان؛ زیر نظر: محمد تقی سبحانی؛ به کوشش: سیّد حسن طالقانی؛ تهیه پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام).

مشخصات نشر:قم : مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث. سازمان چاپ و نشر ، 1395.

مشخصات ظاهری:356 ص .

فروست:پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام) ؛ 5.

شابک(5 - 882 - 493 -964- ISBN):978

وضعیت فهرست نویسی:فیپا.

یادداشت:کتابنامه؛ هم چنین به صورت زیرنویس.

موضوع:کلام شیعه امامیه - مقاله ها و خطابه ها.

موضوع:Imamite Shiites theology -

* Addresses,essays,lectures

موضوع:مدرسه ها - ایران - قم– مقاله ها

و خطابه ها.

موضوع:School - Iran - Qom

شناسه افزوده: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث. پژوهشکده

کلام اهل بیت (علیهم السلام).

شناسه افزوده: پژوهشگاه قرآن و حدیث

رده بندی کنگره: 13695 2ط8ق/LA 1354

رده بندی دیویی:9551282/370

شماره کتاب شناسی ملی:4237159

ویراستار دیجیتالی:محمد منصوری

ص: 1

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جستارهایی در

مدرسه کلامی قم

جمعی از نویسندگان

زیر نظر : محمد تقی سبحانی

به کوشش: سید حسن طالقانی

ص: 3

جستارهایی در مدرسهٔ کلامی قم

جمعی از نویسندگان (محمّد اخوان، محمّدمهدی آجیلیان مافوق، رضا برنجکار، علی رضا بهرامی، سهیلا پیروز فر، سیّد علی رضا حسینی، عبدالرضا حمّادی، روح الله رجبی پور، جعفر رحیمی، محمّد تقی شاکر، سیّد حسن طالقانی، علی معموری، سیّد محسن موسوی)

زیرنظر: محمّدتقی سبحانی

به کوشش: سیّد حسن طالقانی

تحقیق: پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت (علیهم السلام)

کنترل نهایی : سیّد مجتبی غیوری

سر ویراستار: علی خنیفرزاده

ویراستار: محمّدحسن باجلان

نمونه خوان: علینقی پارسانیا، سیّد هاشم شهرستانی، محمّدعلی دبّاغی

صفحه آرا : مهدی خوشرفتار اکرم

طراح جلد : حسن فرزانگان

ناشر: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث

نوبت چاپ : اوّل، 1394

شمارگان : 1000 نسخه

سازمان چاپ و نشر دار الحدیث: قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم، پلاک 125

تلفن: 37741650 - 025 - 37740523 - 025 ص.پ: 4468/37185

hadith@hadith.net

http: /www.hadith.net

ص: 4

فهرست اجمالی

فهرست اجمالی

فصل اول: شکل گیری

فصل دوم: اندیشه ها و آثار

فصل سوم: شخصیت ها

سخن پژهشکده

سخن پژوهشکده

عصـر حاضر را دورهٔ بازیابی هویت های دینی و خیزش های مذهبی و معنوی دانسته اند. در این میان، شیعه در سنجش با دیگران، نمودی نمایان تر داشـته و در عرصه های گوناگون فرهنگی و سیاسـی بر محیط پیرامون خود تأثیری شـگرف بر جای گذاشته است. البته این نفوذ و تأثیر از چشم دیگران پنهان نمانـده و رقیبان را به رویارویی و ناآشـنایان را به کنـدوکاو واداشـته است؛ نماد و نشانهٔ این تکاپوها را در عرصـه های علمی و رسانه ای به خوبی می توان بازشناخت.

گسترش مراکز شـیعه شناسـی در شـرق و غرب، انجام پژوهش های بزرگ و کوچک، کنفرانس ها و نشست های تخصصی در گوشه گوشهٔ جهان در خصوص تاریخ و اندیشهٔ شـیعه و نیز هدایت پایان نامه های دانشگاهی و فرصت های مطالعاتی بسیار به سمت موضوعات مرتبط با تشـیع و سـرانجام چاپ صدها کتاب و مقالهٔ تخصصی در این باره، تنها بخشی از تلاش های به ظاهر فرهنگی است که در طول سه دههٔ اخیر به انجام رسـیده اند. این همه در کنار حجم سنگین فضای تبلیغاتی و رسانه ای که بیشتر به دنبال تخریب چهرهٔ تشیع و شیعیان است، از پهنهٔ میدان درگیری حوزه های علمی شیعه در این کارزار نابرابر پرده بر می دارد.

نگاهی گـذرا نشان می دهد که هویت معرفتی شـیعه بیشترین حجم را در این پروژهٔ علمی و تبلیغی به خود اختصاص داده و غالباً تلاش بر این است که با ارائهٔ انگاره ای ناراست و سرگذشتی نامَیمون از شیعه، تصویر تابناک مکتب تشیع را در تاریکی فرو برند. شیعهٔ امامیه با بهره مندی از مکتب گران سـنگ اهل بیت (علیهم السـلام) و با تکیه بر معارف اصیل قرآن کریم، پیشینه ای پرمایه و افتخارآمیز در پاسداری از دسـتاوردهای والای رسول گرامی اسـلام (صـلی الله علیه و آله و سـلم) برجای گذاشته و پیشاهنگی خود را در پاسداری و گسترش اسلام اصـیل نشان داده است. اما سوگ مندانه باید گفت که دشمنان از دیرباز کینه توزی و کوته اندیشی را آیین خود ساخته، دشنهٔ دشنام بر چهرهٔ پاک ترین پیروان کشیده و پردهٔ پندارهای خویش را بر حقایق آشکار تاریخی فرو انداخته. آنان که با استفاده از سایهٔ سنگین

ص: 6

سیاست و قدرت، امان از صدای مخالف می بریدند و با بهره مندی از ثروت و امنیت، فارغ دلانه به نشر آرا و انظار خویش می پرداختند، سرانجام به پردازش صورت جدیدی از تاریخ اسلام و مسلمین دست یازیدند که هنوز هم جامعه و فرهنگ اسلامی را به سختی می آزارد و امروزه آثار شوم آن در قالب افراطی گری، انسانیت را در کمین تهدید و مسلخ تکفیر گرفته است. آری، این نگرهٔ نامبارک چنان در فرهنگ مسلمانان مؤثر افتاد که منابع و مصادر نخستین تاریخی و فرقه نگاری را سراسر زیر نفوذ خود گرفت و امروزه بیگانگانِ عیب جو و کنجکاو و آشنایان بیماردل در این آثار، اسنادی از تاریخ اسلام و تشیع می یابند که پاک کردن آن به سادگی میسور نیست.

از سوی دیگر، در دهه های اخیر فرصتی برای شیعیان فراهم آمده است تا با شناسایی و شناساندن خویش، مکتب اهل بیت (علیهم السلام) را از مظلومیت و محجوریت به در آورده، زمینه آشنایی و راهیابی بسیاری را به آموزه های ناب قرآنی فراهم سازند. عقب ماندگی تاریخی جامعهٔ شیعه به اسباب برونی و درونی، کار ما را در تدارک این صحنه و بازنمایی نوآمد و بی پیرایه از فرهنگ و هویت خویش دشوار ساخته است. بدیهی است که برای این منظور باید مسئله ها و موضوع های فراوانی را به بحث گذاشت و بحث های بایسته بسیاری را به دست تحقیق سپرد. این حرکت به دلیل گستردگی موضوعات و کمبود امکانات، نیازمند برنامه ریزی دقیق و جامع است و تنها با همت و هماهنگی مؤسسات و محققان برجسته امکان پذیر است.

پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام) دقیقاً بر اساس همین نگرش و تحلیل شکل گرفت تا قفل غفلت و غبار تغافل را از اندیشهٔ تشیع بزداید و آموزه های گران سنگ قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را به دور از پردهٔ پندار مخالفان و فراتر از دست اندازی ناآگاهان، معرفی کند. در این خصوص، «گروه تاریخ کلام» برنامهٔ خود را بر ریشه یابی هویت فکری و تاریخی اندیشهٔ کلامی شیعه متمرکز کرد و با پی ریزی طرح کلان «تاریخ کلام امامیه» بار سنگین پژوهش در این فضای کمتر شناخته شده را بر دوش گرفت. این طرح که در گام نخست، بازشناسی و تحلیل دقیق مدرسه های کلامی امامیه را در دستور دارد، تاکنون با کاوِش در زوایای تاریک و مبهم تفکر امامیه در دوران نخستین و میانه، دستاوردهای فراوانی را در قالب مقاله و کتاب آمادهٔ عرضه دارد. جستارهایی که اینک در چهار مجلّد پیاپی ارائه می شوند، حاصل پژوهش در مدرسه های مدینه، کوفه، قم و بغداد هستند که درمجموع تصویری تازه از تاریخ کلام امامیه در دوران پیدایی و پایه ریزی آن نشان می دهد. این چند جلد با جستاری مستقل تکمیل می شود که به اختصار به معرفی همهٔ مدرسه های کلامی امامیه

می پردازد. البته این پژوهش هـای آغازین، هم اکنون با مطالعات عمیق و جامع تر در پژوهشـکده در حال پیگیری است و کم کم فرآورده های آن نیز تقدیم جامعهٔ علمی خواهد شد. فروتنانه بضاعت خویش را به عرصهٔ نقد و نظر متخصصان می سپاریم و پیشنهادها و پشتیبانی های آنان را امید می بندیم.

سپاس گزاریم از کسانی که در این مسـیر ما را با لطف خود نواخته و منت دار خویش ساخته اند. پیش از همه باید از حضرت آیت اللّه ری شهری «رئیس مؤسسه دارالحدیث و پژوهشگاه قرآن و حدیث» که بردبارانه و گشاده دست همهٔ امکانات لازم را برای شکل گیری این برنامهٔ پژوهشـی فراهم آوردند، تشـکر کنیم و نیز قائم مقام پژوهشـگاه جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار و مدیران و همکاران ارجمندشان را سپاس می گویم که مساعدت های بی دریغ ایشان همواره توشهٔ راه پرفراز و نشیب مان بوده است. و سرانجام، تلاش مدیران و محققان گرانمایه ای را قدر می نهیم که همّت و مهارت آنان، دست مایهٔ اصـلی این پژوهشکده برای دستیابی به اهداف خطیر و افق های بلند آینده است، و در این میان، به ویژه از حجت الاسـلام والمسـلمین اکبر اقوام کرباسـی، معاونت پژوهشـکده یاد می کنیم که خستگی ناپذیر در سامان بخشـیدن به همه فعالیت ها یار و مددکاری وفادار و مشـفق است. در آخر لازم است از پژوهشـگرانی که سـهمی در تهیه محتوای این مجموعه داشـته اند قدردانی نموده و به طور خاص تلاش های حجة الاسـلام والمسـلمین سیّد حسن طالقانی را در تنظیم و به سامان رساندن این مجموعه ارج نهیم.

این همه توفیقات را تنها به لطف حضـرت حق تعالی می دانیم و بر این نعمت، سـر سـپاس و سـتایش بر آستان جلال او می ساییم و سایهٔ عنایت مولایمان حضـرت ولی عصـر(عج) را بزرگ ترین سرمایه برای به انجام رساندن رسالت بزرگ پاسداری از معارف مکتب وحی می شماریم.

محمد تقی سبحانی

رئیس پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت(علیهم السلام)

سخن آغازین

سخن آغازین

شیعیان با بهره گیری از معارف اهل بیت (علیهم السلام) و در پرتو خردورزی، حرکت فکری و کلامی خود را از همان آغاز در مدینه و بر محور خاندان وحی پایه گذاری کردند. اصلی ترین باورهای شیعه در این مدرسه مطرح شدند و کلام شیعه شکل گرفت و می توان مدرسهٔ مدینه را پیش گام عرصهٔ کلام اسلامی به شمار آورد. با آغاز سدهٔ دوم، معارف اعتقادی اهل بیت (علیهم السلام) در یک نهضت علمی در کوفه انتشار یافت و در قالب مفاهیم و نظریه های علمی تبیین شد. اصحاب امامیه در کوفه که دریافت حقایق دین را در پرتو تذکار و تعالیم وحی میسور می دانستند، با دو رویکرد مختلف به تبیین معارف اعتقادی پرداختند و دو جریان مهم کلامی را پدید آوردند: یک جریان، با رویکردی کلامی به دنبال تبیین عقلانی معارف وحیانی و دفاع از آن در مقابل جریان های فکری رقیب بود و جریان دیگر، با رویکردی حدیثی در پی فهم دقیق همان معارف و عرضهٔ آنها به جامعهٔ مؤمنان.

جریان نخست که رویکرد عقلانی و نظریه پردازانه داشت و از آغاز سدهٔ دوم، نهضت علمی بزرگی را در کوفه پدید آورده بود، تحت تأثیر عوامل چندی با افولی زود هنگام رویه رو شد؛ اما جریان متن گرا، با انتقال به شهر قم، امتداد اندیشهٔ کلامی امامیه را در مدرسه ای دیگر رقم زد. مقدار بسیاری از میراث حدیثی امامیه تا نیمهٔ سدهٔ سوم از کوفه به قم منتقل شد و مشایخ قم به پالایش و ویرایش آن میراث از کاستی ها و کژی ها پرداختند. در همین مدرسه برای نخستین بار، احادیث کلامی امامیه در یک نظام جامع و هماهنگ گردآوری و باب بندی شدند و جوامع حدیثی کلامی همچون کافی کلینی و مجموعه آثار شیخ صدوق شکل گرفتند.

گرچه وجههٔ اصلی در قم رویکرد حدیثی بود و غالباً مدرسهٔ قم را با همین سیمای حدیثی شناسایی کرده اند، بُعد کلامی قم نیز بارز و برجسته است و می توان در درون این مدرسهٔ حدیثی، به مدرسه ای کلامی اشاره کرد که با پیشینه ای تاریخی در کوفه، جریان مستمر و تأثیرگذاری را در تاریخ کلام امامیه پدید آورده است؛ اما اسف مندانه، این نقش کلامی قم کمتر شناخته شده و حتی به مخالفت با علم کلام مشهور شده است. از همین روست که در مطالعهٔ تاریخ کلام امامیه، از شخصیت ها و میراث این مدرسهٔ فکری و نقش آن در اندیشهٔ کلامی امامیه غفلت شده

ومی شود. در تحقیقات پراکنـده و اندکی نیز که دربارۀ این حوزه انجام شده است، عمدتاً به ابعاد کلامی مدرسۀ قم توجه نشده و قم را تنها به عنوان یک حوزۀ حـدیثی مطالعه کرده انـد. وجود جریان های مختلف فکری، شخصـیت های مهم و تأثیرگـذار و میراث کلامی مهم و گران، مطالعۀ این مدرسۀ فکری را ضـروری می سازد؛ اما حجم اندک پژوهش ها در این باره و وجود ابهام ها و نقاط تاریک در این دوره از تاریخ فکر، همواره مانعی برای پدید آمدن پژوهش های گسترده در این زمینه بوده است و ما شاهد خلأ جدّی در این مقطع از تاریخ اندیشۀ امامیه هستیم.

این مجموعه حاضـر که با نام «جسـتارهایی در مدرسـۀ کلامی قم» انتشار می یابد، منتخبی از مقاله ها و پژوهش های پژوهشـگران همین پژوهشکده و نیز چند مقاله از محققان دیگر مراکز علمی است که هر یک به بُعدی از ابعاد و مسائل مرتبط با مدرسۀ قم پرداخته است. پاره ای از این مقـاله هـا پیش تر در نشـریه هـای مختلف به چاپ رسـیده انـد و اینک در این مجموعه بازنشـر می شونـد و پاره ای دیگر از این پژوهش ها برای نخستین بار در این مجموعه انتشار می یابند.

این مجموعه در سه بخش اصـلی گزینش و تنظیم شـده است؛ بخش نخست بـا نـام «شـکل گیری مدرسـۀ قم» با سه مقاله، در پی معرفی مدرسۀ قم و تبیین ریشه های شـکل گیری این مدرسه است. بخش دوم با نام اندیشه ها و آثار، با هفت مقاله، پژوهش هایی در اندیشه های کلامی اصحاب قم و ویژگی های میراث این مدرسه است. در این مقالات تلاش شده است با نگاهی در آثار و شخصیت های محوری، به مؤلفه های فکری و کلامی مشایخ قم توجه شود و بخش سوم با نام شخصـیت ها، با اختصار به معرفی چند تن از شخصـیت های برجستۀ این مدرسه پرداخته است.

در آخر از محققـانی که این مجموعه حاصل تلاش آنهاست و نیز از اسـتادانی که در فراهم آوردن این مجموعه یاری ام رساندنـد، تشـکر و قدردانی می کنم.

امید آن که این مجموعه بتواند گامی به جلو در معرفی تاریخ اندیشۀ امامیه باشد.

سید حسن طالقانی

مدیر گروه مطالعات موضوعی

فصل اول :شکل گیری

ص: 11

مدرسهٔ کلامی قم

مدرسهٔ کلامی قم

سید حسن طالقانی(1)

درآمد

اندیشـهٔ کلامـی امـامیه در تاریـخ خود، مراحل و دوره های مختلفی را پشت سرگذاشـته و جریان ها و گرایش های گونه گونی به خود دیـده است. این جریـان هـا که عمـدتاً بر پایـهٔ تفاوت های روش شـناختی از یکـدیگر متمایز می شونـد، در دوره های مختلف و با رویکردهای متفاوت خوانش های جدیـدی از مضامین اعتقادی ارائه کرده، آثار گوناگونی آفریده اند و البته در هر دورهٔ تاریخی، پاره ای از اندیشوران در قالب جریان های کلامی و با تعاملی هدفمنـد زمینه های پیـدایی مدرسه ای فکری را فراهم آورده اند. مراد از مدرسه در اینجا مجموعه ای از متخصـصان در یک رشـتهٔ علمی است که در تعامل با یکدیگر و بر محور یک محیط جغرافیایی محدود، محصولات جدید علمی تولید می کنند.

بر پایهٔ این تعریف، در تاریخ کلام امامیه چند مدرسه را می توان شـناسایی کرد که در بیشتر آنها «کلام» جایگاه ممتازی داشـته و نقش این مدارس در تاریخ کلام امامیه روشن و بی نیاز از اسـتدلال است. اما در این میان، مدرسهٔ قم کم تر به کلام شـناخته شده و بر اساس وجههٔ غالبش به حـدیث و حتی مخالفت با کلام مشـهور است. از همین روست که در مطالعهٔ تاریخ کلام امامیه، از شخصـیت ها و میراث این مدرسهٔ فکری و نقش آن در اندیشهٔ کلامی امامیه غفلت شده است. در تحقیقات پراکنده و مختصری که دربارهٔ این حوزهٔ فکری انجام شده و حتی در آثاری که قم را

1- عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت (علیهم السلام)). Hasan.Taleghani@yahoo.com

به عنوان یک «مکتب» محور مطالعه قرار داده اند نیز به جنبهٔ کلامی مدرسهٔ فکری قم توجه نشده وبه این شهر تنها از دید یک حوزهٔ حدیثی نگریسته اند. نادیده گرفتن قم در تاریخ اندیشه های کلامی گاه از حد غفلت فراتر رفته، مدرسهٔ قم را مدرسه ای غیر کلامی و حتی مخالف با کلام معرفی کرده اند. اما به نظر می رسد در قم شاهد یک جریان مستمر کلامی - البته به شیوه ای متفاوت با شیوهٔ متکلمان عقل گرا - هستیم که با دارا بودن ویژگی های یک جریان کلامی توانسته است در تاریخ کلام امامیه نقش ایفا کند و به جریانی اثرگذار و دنباله دار در تاریخ فکر امامیه تبدیل شود. این نوشتار در پی آن است تا نشان دهد که در مدرسهٔ قم «کلام» پویا و فعال بوده و دست کم گروه درخور توجهی از مشایخ قم در یک سلسلهٔ پیوسته و با یک شیوهٔ مشخص تلاش کلامی داشته و مدرسه ای کلامی پدید آورد ه اند.

جریان محدثْ متکلمان

از نخستین مدارس فکری شیعه که در سال های آغازین سدهٔ دوم و از دوران امامت امام باقر (علیه السلام)شکل گرفت، مدرسهٔ کوفه است.(1) این مدرسه بی تردید از اثرگذارترین ادوار تاریخ کلام امامیه و پایگاه اصلی شکل گیری اندیشهٔ تشیع است. در همین مدرسه بود که معارف اعتقادی اهل بیت (علیهم السلام) منتشر و نیز در قالب نظریه های کلامی تبیین شد و «کلام» به معنای مصطلح آن شکل گرفت.

در این دوران که معاصر با عصر حضور امامان اهل بیت (علیهم السلام) بود، همهٔ اصحاب امامیه با اعتقاد به مرجعیت علمی ائمه و با هدف شناخت حقایق دین در پرتو تعالیم اهل بیت (علیهم السلام)، به نقل روایات و حفظ میراث حدیثی اهتمام داشتند؛ از این رو، عنوان «محدّث» عنوانی فراگیر و دربرگیرندهٔ گرایش های مختلف فکری است. در این میان، گروهی تنها به نقل روایات و پدید آوردن جُنگ های حدیثی بسنده کرده، به نام «محدّث» نامبردار شدند. اما گروه دیگری از بزرگان امامیه در این دوره، گذشته از آنکه در زمرهٔ محدثان قرار داشتند، «متکلم» نیز شناخته می شدند. کلام در جایگاه یک دانش، تعریف های گوناگونی یافته و در دوره های مختلف با معیارهای گوناگونی معرفی شده است، با این حال، می توان ویژگی هایی برای متکلم معرفی کرد؛ از جمله اینکه متکلم معرفت دینی را در قالب یک نظام معرفتی تلقی می کند. از این رو، برخلاف محدّثان، به تناقضات

1- . برای آشنایی بیشتر با این مدرسه ر.ک: اقوام کرباسی، «مدرسهٔ کلامی کوفه»، نقد و نظر، شمارهٔ 65.

درون متن توجه دارد و برای روشن کردن مفاهیم و نشان دادن نظام معرفتیِ درون متنِ مقـدس به تبیین می پردازد. از سوی دیگر، متکلم به پرسش های بیرونی نیز توجه دارد و در رویارویی با اندیشه های مخالف به نقّادی، مناظره و ردّیه نویسی می پردازد.

بـا توجه به این ویژگی هـا می توان گفت که در کوفه – گذشـته از جریـان محـدثان که تنهـا به نقـل روایـات اهل بیت (علیهم السـلام) می پرداختند و از ورود به عرصهٔ تبیین های کلامی پرهیز می کردند – دست کم دو جریان مهم کلامی حضور داشت که به رغم شـباهت های فراوان، در پاره ای جهات از یکدیگر فاصله داشتند. این دو جریان که با عنوان «جریان کلامی» و «جریان حدیثی – کلامی» بازشناخته می شونـد، چنانچه شـیوهٔ همهٔ اصـحاب امامیه در این عصـر بود، در رویکردی مشترک، خود را پای بند و متعهد به پرسشـگری در باب مسائل فکری و اعتقـادی از ائمـهٔ اهل بیت (علیهم السـلام) و نیز نقل آنها برای دیگران می دیدنـد. شاهـد این ادعا آنکه همـهٔ افراد این دو گروه در شمـار راویـان بزرگ اخبـار ائمه به شـمار می آینـد. امـا تفاوت این دو گروه در آن بود که رویکرد کلامی به دنبال بازخوانی و تبیین عقلانی معارف رسـیده از مدرسهٔ اهل بیت و دفاع از آن در برابر جریان های فکری رقیب و با ادبیاتی جدید بود. در مقابل، رویکرد حدیثی با اعتقاد به این که میراث رسـیده از اهل بیت با همان چارچوب و ادبیات، پاسخگوی نیازهای جامعه اسلامی است، در پی فهم دقیق همان معارف و عرضـهٔ آن به جامعـهٔ مؤمنان بود و از ورود به عرصهٔ نظریه پردازی و تبیین های خارج از چارچوب نص، پرهیز می کرد. این جریان که در قالب نقل میراث حـدیثی، به تبیین مبانی اعتقادی شـیعه می پرداخت، اگرچه – بر خلاف متکلمان – از چارچوب نص خارج نمی شد و به دنبـال تبیین هـای برون متنی نبود، نگـاه منظومه نگر به مضـامین اعتقادیِ روایات داشت و همچون متکلمان در پی تبیین این نظام معرفتی بود. ذهن جست و جوگر و تحلیلگر این افراد، کلام امام را نه از روی تعبـد، بلکه به عنوان راهنمای دریافتی عقلانی و نظام منـد مطالبه می کرد.

تلاش جریان محـدثْ متکلّمان اگرچه در قالب نقل میراث حـدیثی و در روش، متفاوت با شـیوهٔ متکلمان بود، به نظر می رسـد در بن مایه های خود با جریان کلامی تفاوت اساسـی نـداشت و حقیقتاً می توان این جریان فکری را بخشـی از جریان کلامی دانست. این جریان در کوفه، جریان غالب به شـمار می رفت و مصادیق فراوانی برای آن می توان برشمرد. زرارة بن أعین و محدّثان بزرگی از خاندان او، ابوبصیر، محمد بن مسلم، ابن ابی عمیر و... نمونه های روشنی از این گرایش فکری اند.

این دو جریـان فکری – کلامی پس از سپری کردن دوران تأسـیس و ورود به عصـر طلایـیِ کلام امامیه در سـدهٔ دوم، سـرانجامی متفاوت یافتند. جریان کلامی که بر بنیادهای نصوص دینی به

نظریه پردازی و تبیین هـای فرامتنی می پرداخت و کلاـمِ عقلی و حوزهٔ دفـاعی را پشتیبانی می کرد، درپایان سـدهٔ دوم هجری دچار وقفه و رکود شد که البته تا اندازهٔ زیادی معلول فشار سیاسی و جوّ خفقان و تقیهٔ حاکم بر آن دوره بود؛ اما جریان حدیثی - کلامی رسالت خویش را در قالب حفظ و نقل میراث حـدیثی تا پایان دوران فعالیت مدرسـهٔ کوفه (نیمـهٔ سـدهٔ سوم) به انجام رسانیـد. در همین زمان که مدرسـهٔ کلامی کوفه با سـستی و رکود در نظریه پردازی های کلامی رو به افول و خاموشی می رفت، در حوزه ای دیگر با بهره گیری از میراث کوفه، مدرسه ای فکری شـکل می گرفت که به سـرعت جانشین کوفه شد و مرکز حضور اندیشوران شیعه و محور اندیشهٔ تشیع گردید. این پایگاه جدید، شهر قم بود.

شکل گیری مدرسهٔ قم

شهر قم در اواخر سـدهٔ نخست هجری و در پی مهـاجرت عرب هـای اشـعری از کوفه، با هویتی عربی - شـیعی شـکل گرفته بود(1) و به زودی با ورود مردانی از آن دیار در زمرهٔ راویان اهل بیت (علیهم السلام) به حوزه ای حدیثی بدل شد. با گذشت چند دهه، شمار محدثان و راویـان احادیث اهل بیت (علیهم السـلام) در قم فزونی یافت و مجموعه هایی از احادیث، در این حوزهٔ حـدیثی فراهم شـد. اما تا پایان سـدهٔ دوم هجری هنوز قم در برابر مدرسـهٔ حـدیثی کوفه نمودی نداشت و حجم اندکی از میراث حدیثی را در اختیار داشت. به تدریج و با گـذشت کم تر از نیم قرن در اوایل سـدهٔ سوم با انتقال میراث حـدیثی کوفه به قم، این حوزهٔ حـدیثی وارد مرحلهٔ جدیدی از رشد و بالندگی معرفتی شـد. پیش از این زمان نیز میان قم و کوفه ارتباط حـدیثی وجود داشت، اما این ارتباط بیشتر به شـکل نقل شـفاهی و محـدود بود. آنچه در این بازهٔ زمانی جدیـد بود و سـبب تحول شـد، انتقال گستردهٔ میراث مکتوب کوفه بود؛ برای نمونه، مجموعهٔ آثارِ صد راویِ حدیث، گوشه ای از میراث منتقل شده توسط یک راوی در این دوره است.(2)

دلایل انتقال میراث کوفه به قم و شخصـیت های اثرگـذار در این انتقال میراث، خود داسـتانی مسـتقل دارد و مجالی دیگر می طلبـد، اما به اجمال می توان گفت که تا پایان سـدهٔ سوم، بخش اعظم میراثِ مکتوب کوفه با تلاش مردانی از هر دو حوزهٔ حـدیثیِ قم و کوفه به قم انتقال یافت. انتقال این حجمِ گسترده از آثار حدیثی به شکل مکتوب و در قالب سنت های معتبرِ انتقال حدیث، در کنار

1- . قمی، تاریخ قم، ص688.

2- . طوسی، فهرست، ص218.

راویان برجسته و ممتاز، نقطهٔ آغاز تحولی در این حوزه حدیثی شد و البته اوضاع سیاسی - اجتماعی و یکدستی مذهبی در قم نیز زمینهٔ رشد این مدرسهٔ حدیثی را به خوبی فراهم ساخته بود. شاید بتوان نقطه آغاز مدرسهٔ قم را در دهه های نخست سدهٔ سوم و با انتقال میراث کوفه دانست، اما به سرعت و تا پایان سدهٔ سوم، قم بزرگ ترین مرکز حدیثی شیعه شناخته شد و مدرسه ای فکری پدید آمد که جای کوفه را گرفت.

وجههٔ اصلی در قم رویکرد حدیثی بوده و بی تردید یکی از بزرگ ترین مدارس حدیثی شیعه در قم شکل گرفته است، اما درون این مدرسهٔ حدیثی می توان به مدرسه ای کلامی اشاره کرد که با عقبه ای تاریخی در کوفه، جریان مستمر و اثرگذاری را در تاریخ کلام امامیه پدید آورده است.

در فرایند انتقال میراث، به طور طبیعی اندیشه ها و باورهای کلامی نیز انتقال می یابد و حوزهٔ مقصد، بر اساس روش و ملاکِ موردِ پذیرش خود، مبنایی اتخاذ کرده، بر پایهٔ آن به تولید میراث جدید می پردازد، اما این فرایند محدود به انتقال باورها نیست، بلکه شیوه ها نیز منتقل می شود. پیش تر اشاره شد که در کوفه دست کم دو گرایش اصلی در مباحث کلامی وجود داشت: خط حدیثی - کلامی که به تبیین باورهای اعتقادی در چارچوب نص ملتزم بود و خط کلامی که با تبیین های خارج از متن و تولید نظریه های کلامی با ادبیاتی جدید و متمایز، به دفاع از آموزه های اعتقادی می پرداخت. از آنجا که گرایش فکری غالب در قم حدیث گرایی با معیارهایی دقیق و سخت گیرانه در پذیرش احادیث بود، نظریه پردازی های کلامیِ متکی بر داده های عقلی و تبیین های خارج از متن روایات در قم جایگاهی نداشت و در مجموع، بیشتر مشایخ قم به جریان های کلامی خوش بین نبودند. این نگاه منفی به جریان های کلامی را پاره ای از روایات تقویت می کرد. این دسته از روایات را که شامل نقد برخی از متکلمان، یا نهی از برخی شیوه ها یا مباحث کلامی بود مشایخ قم روایت و گاه در مجموعه ای برای نقد جریان کلامی گردآوری می کردند.(1) رویارویی برخی از مشایخ قم با شخصیت و اندیشه های کلامی هشام بن حکم و شاگردانش را در همین راستا می توان بررسی کرد.(2) بر اساس این نگره اگرچه میراث خط کلامی کوفه به قم منتقل شد، تنها بخشی از این

1- . برای نمونه، ر.ک: صدوق، کتاب التوحید، باب النهی عن الکلام و الجدال و المراء فی الله عزوجل؛ همو، الاعتقادات، باب الاعتقاد فی التناهی عن الجدال والمراء فی الله عزوجل و فی دینه.

2- . احمد بن محمد بن عیسی نسبت به یونس بدبین بود (کشی، رجال، ج2، ص787). سعد بن عبدالله کتابی در مثالب هشام و یونس تألیف کرد (نجاشی، رجال، ص177). برقی، هشام بن حکم را اهل تجسیم معرفی می کرد طبقات الرجال.

میراث که درقالب نقل احادیث و معارف اهل بیت (علیهم السـلام) به جا مانده بود، با اقبال مواجه شد و شیوهٔ ایشان در تبیین های عقلی و نظریه های کلامی در کانون انتقاد قرار گرفت و کم تر منتقل شد.(1)

در حقیقت، اصـلی ترین جریان کلامی کوفه که بیشترین تأثیر را در قم داشت، جریان محـدثْ متکلمان یا خط حـدیثی - کلامی است که البته بخش مهمی از ظرفیت کلاـمی کوفه را دربرگرفته و بـا تنظیم و گردآوری روایـات اهـل بیت (علیهـم السـلام) آثار کلامی فراوانی پـدید آورده بود. به نظر می رسـد نه تنهـا میراث این جریان، بلکه روش کلامی ایشان نیز در بستری جدیـد و با همان شاخص های معرفتی به قم منتقل شد و از همین روست که شخصیت های برجسته ای در قم به این جریان فکری تعلق دارند.

با این بیان، گرچه جریان کلامی کوفه در قم جایگاهی نیافت و گرایش اصـلی در این مدرسه بر نقل روایات مبتنی بود، بی شک بزرگ ترین مدرسـهٔ حـدیثی شـیعه را پدیـد آورد؛ اما شواهـد نشان می دهـد که این مدرسهٔ حدیثی تنها یک جریان نقل حدیث نبود، بلکه انگاره های فکری - معرفتی داشت و فعالیت حدیثی ایشان در یک چارچوب نظری و کلامی و تابع یک روش شناسی علمی بود. نتیجهٔ این دغدغه ها و گرایش های کلامی، نقادی و پالایش احادیث و تنظیم آثار بر اساس محور های کلامی بود که ظهور مدرسـهٔ کلامی قم را در پی داشت. نگاهی به کارنامهٔ عملی مدرسهٔ قم نشان می دهد که در بسـیاری از موارد، رویارویی مشایخ قم با میراث رسـیده به این مدرسه و پذیرفتن یا نپذیرفتن این میراث، نه تنها بر پایهٔ شیوه های مقبول در روایتگری، بلکه هم زمان بر پایهٔ ارزش درون مایهٔ اعتقادی این میراث بوده است. نیز بایـد توجه داشت که تنظیم و تبویب روایات اعتقادی و چینش این روایات بر اساس چارچوب های معرفتی برای نخستین بار در مدرسهٔ قم اتفاق افتاد.

این نوع رویـارویی بـا حـدیث نشـان دهنـدهٔ انگاره های معرفتی و کلامی مشایـخ قم است که همچون سـلف خود در کوفه به دنبال تبیین معارف اعتقادی از سامانهٔ نقل روایات رسیده از اهل بیت (علیهم السلام) و ارائهٔ یک منظومهٔ معرفتی سازگار و روشن هستند. البته نباید از نظر دور داشت که روش کلاـمی این مـدرسه، نقلی و مبتنی بر نصوص است و همـان گونه که ویژگی این جریـان در کوفه بود،این دسـته از متکلمان در پی تبیین های برون دستگاهی و رویارویی با اندیشه های رقیب نبودند،

1- . شاهد این مدعا اینکه نجاشی و شیخ طوسی تنها به «اصل هشام بن الحکم» که یک کتاب صرفاً حدیثی و خالی از نظریه های کلامی است طریق دارنـد و به دیگر آثار کلامی او طریق متصل ندارنـد. این نکته می توانـد شاهدی باشد بر اینکه قمی ها آثار کلامی او را روایت نکرده اند تا از آن طریق به بغداد برسد.

بلکه برای فهم دستگاه معرفتی درون روایات و ارائهٔ این نظام معرفتی به جامعهٔ مؤمنان تلاش می کردند. البته، از آنجا که این جریان به پرسش های بیرونی نیز بی توجه نبود، هرگاه زمینهٔ رویارویی بیرونی پیدا می شد مقید به همان دستگاه معرفتی و بر اساس همان مبانی، پاسخگوی پرسش ها نیز بوده است.

از آنجا که فضای قم یکدست و خالی از اندیشه های مخالف بود، برخوردها و رویارویی با شبهات و پرسش های بیرونی اندک جلوه می کرد و بیشتر تلاش کلامی این مدرسه به حوزهٔ تبیین باورهای اعتقادی معطوف بود. از طرفی چون جریان محدثْ متکلمان متن اندیش بود و در چارچوب متن مقدس به تبیین باورها می پرداختند، بیشتر آثار تولیدشده در مدرسهٔ قم در قالب آثار حدیثی، به ارائهٔ نظام و تبیین مفاهیم متن می پردازد. با این همه، وجود اختلافات درونی میان اصحاب و نیز هم جواری با شهر ری که در این زمان محل اندیشه های گوناگون و فرقه های مختلفی چون معتزله، اصحاب حدیث، زیدیه و اسماعیلیان قرمطی بود و محیط آرام قم را آشفته می ساخت، زمینهٔ رویارویی بیرونی را نیز برای برخی از مشایخ قم پدید آورد و می توان کلام دفاعی و اثبات عقلانی معارف را نیز در این رویارویی با اندیشه های رقیب دید که خود شاهدی دیگر بر وجود یک جریان کلامی مهم در قم است.

مدرسهٔ کلامی قم با ویژگی جریان محدثْ متکلمان، جریانی پیوسته از آغاز شکل گیری این مدرسه است که در پایان به کلینی و شیخ صدوق ختم می شود و می توان کلینی و صدوق را برایند این مدرسهٔ کلامی دانست. با توجه به اهمیت این دو شخصیت و نیز دسترسی بیشتر به آثار و اندیشه های ایشان، ابتدا شاخصه های تکلم و تلاش کلامی را در آثار کلینی و صدوق بررسی می کنیم و در ادامه به دیگر شخصیت های این جریان فکری می پردازیم.

کلینی و صدوق، الگوی تفکر کلامی در قم

ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی محدثی بزرگ در دوران شکوفایی مدرسهٔ قم است که می توان ادعا کرد به تمام میراث حدیثی رسیده به قم و ری با طرق معتبر دسترسی داشته است. کلینی در کُلین از توابع ری متولد شد و تحصیل علم و اخذ احادیث اهل بیت (علیهم السلام) را در ری آغاز کرد و البته از فضای اجتماعی و فرهنگی ری نیز متأثر شد. با این همه، بهرهٔ اصلی او از روایات شیعه در قم و از مشایخ بزرگ قم بود؛ این واقعیت را اسناد کتاب کافی به خوبی نشان می دهد. بنابراین، وی را بایدمحصول مدرسهٔ قم دانست. شخصیت حدیثی و اعتبار روایتگری کلینی برای همگان پذیرفته شده

است، اما نباید از نظر دور داشت که کلینی هم زمان متکلمی بزرگ از تبار محدثْ متکلمان است که در عین تعهد به نص و در همان چارچوب روایات، به تبیین و حتی دفاع از معارف دین می پردازد. پیش تر اشاره شد که محدثْ متکلمان با رویکردی منظومه نگر به مضامین اعتقادی روایات، در پی فهم و تبیین این نظام معرفتی بودند.

کلینی بر همین اساس، زمانی که با انحراف اهل زمانه اش و نیز درخواست تألیف کتابی جامع برای اخذ علم دین روبه رو می شود، بر پایهٔ همان نظام معرفتیِ برگرفته از روایات دست به تنظیم اثری بدیع چون کافی می زند.(1) بررسی کافی نشان می دهد این کتاب صرفاً یک مجموعهٔ حدیثی نیست، بلکه چینش و تبویب این روایات از یک نظام فکری حکایت می کند که در پس این مجموعه نمایان است. کلینی در مقدمهٔ همین کتاب جایگاه والای عقل را یادآور می شود و آن را به محوری تشبیه می کند که مدار تکلیف، حق و باطل و ثواب و عقاب است.(2) وی با مقدم نمودن «کتاب العقل» و ذکر 36 روایت دربارهٔ اهمیت و جایگاه عقل در نظام معرفت دینی، بر این باور تأکید می کند که نقل روایات به معنای تعبد و پذیرش عاری از فهم و تعقل نیست، بلکه مضامین روایات به مثابهٔ میراثی عقلی و در نظامی معقول ارائه می شوند. چینش منطقی و سازوار روایات در کتاب ها، ابواب و حتی میان روایاتِ درون هر باب، این نظام مندی را به خوبی نشان می دهد.

گذشته از چینش منظومه وار روایات، تبیین های کلینی در ذیل پاره ای از روایات(3) نمونهٔ دیگری از فعالیت کلامی اوست و البته این تبیین ها چنان که شیوهٔ محدثْ متکلمان است، در غالب موارد در چارچوب و ادبیات روایات ارائه می شود. با وجود این، در مواردی برای تبیین معارف نهفته در احادیث، با جریان کلامی نیز همدلی نشان می دهد و این همدلی گاه تا نقل بیانات هشام بن حکم در کنار روایات پیش می رود(4).

پیش تر اشاره شد که محدثْ متکلمان اگرچه در شرایط عادی متن اندیش و معتقدند که نباید از ادبیات متن فراتر رفت، به هنگام پیدایش زمینهٔ رویارویی های بیرونی، در مقام دفاع و رد برمی آیندو از نظام معرفتی خویش دفاع می کنند. گسترش و نفوذ مخرب قرمطیان در ری این زمینه را برای کلینی پدید آورد و او کتاب الرّد علی القرامطه را در پاسخگویی و رد دیدگاه های ایشان نگاشت.

1- . کلینی، الکافی، ج1، ص9.

2- . همان، ص19.

3- . برای نمونه، ر.ک: بیان کلینی در تمایز صفات ذات و صفات فعل در ذیل باب «الارادة أنها من صفات الفعل» (کلینی، الکافی، ج1، ص272 و 273).

4- . کلینی، همان، ص245.

این ویژگی ها را در عملکرد صدوق نیز به روشنی می بینیم؛ ولی از آنجا که او در ری و دربار بویهیان حضور یافت و نیز سفر های متعددی به ویژه به حوزهٔ شـرق اسلامی کرد، با گروه های مختلفی از متکلمان و معارضان روبه رو بود. از این رو، ورود وی را به عرصه های کلامی و رویارویی های بیرونی حتی در قالب مناظره بیشتر شاهدیم.

در مراجعه به فهرست آثار شـیخ صدوق، به بیش از سی کتاب در اثبات، تبیین و دفاع از آموزه های کلامی بر می خوریم.(1) برخی از این آثار مانند کتاب التوحید، هم با انگیزهٔ دفاع از اعتقادات شـیعه به نگارش درآمده اند وهم به شـیوه ای استدلالی و با استفاده از دلایل عقلی به توضـیح و تبیین احادیث پرداخته انـد. بیان های صـدوق در لابه لای روایات و بهره گیری از اسـتدلال های عقلی و حتی اسـتدلال های مشهور کلامی، این ویژگی را به خوبی نمایش می دهد.(2) کتاب کمال الـدین وتمام النعمه نیز در موضوع امامت و مهدویت از دیگر آثار موجود صـدوق با همین ویژگی است. صـدوق در این کتاب ابتـدا با دلایل عقلی، ضـرورت و لزوم امام را اثبات می کند و سـپس به اثبات امامت امام دوازدهـم (علیه السـلام)و اقامهٔ دلیل بر طول عمر ایشان می پردازد. رسالهٔ الاعتقادات و کتاب الهدایة شیخ صدوق نیز مجموعه هایی نظام مند از معارف شـیعی اند که بر اساس آموزه های روایی تنظیم شده و حتی در بسـیاری از موارد از الفاظ روایات بهره گرفته اند و در عین حـال، یک دسـتگاه معرفتی ارائه کرده انـد.این رساله ها از نخستین تلاش های امامیه برای تـدوین یک فهرست جامع و رسـمی از باورهای امامیه به شمار می آیند.

از بـارزترین فعـالیت هـای کلاـمی یـک متکلم، گفت و گو با مخالفان در باب موضوعات کلامی برای اثبات دیـدگاه حق و ردّ نظریه های مخالف است. بر این اساس، شـیخ صـدوق نیز نه تنها با مناظره و احتجاج مخالف نبود، بلکه آن را مطابق با سـیرهٔ عملی اهل بیت (علیهم السـلام) می دانست. البته او احتجاج و مناظره را برای همـهٔ افراد جایز نمی شـمرد و به اعتقاد وی تنها متخصـصان در دانش کلام مجاز به مناظره و احتجاج با خصم بودنـد؛ آن هم مشـروط به اینکه با کلمات یا با معانی کلام اهل بیت (علیهم السـلام) احتجاج کنند.(3) وی نه تنهـا در جای جای آثار خود مناظره های امامان و برخی از متکلمانـدوران حضور با گروه های مختلف را نقل می کنـد،(4) بلکه خود نیز مناظرات متعددی با صاحبان

1- . نجاشی، رجال، ص389.

2- . ر.ک: صـدوق، التوحید، ص29، 129، 133، 143، 217 و 291؛ نیز در کتاب کمال الـدین، معانی الاخبار و علل الشـرایع نمونه های متعددی از این دست وجود دارد.

3- . صدوق، الاعتقادات، ص43.

4- . برای نمونه، ر.ک: التوحید، فصل های 65 و66.

آرای مخالف انجام داده است. شرح برخی از این مناظره ها که با حضور رکن الدولۀ دیلمی برگزار شده در کتاب کمال الدین و تمام النعمه آمده است.(1) نجاشـی نیز در فهرست آثار صدوق، از پنج کتاب که شـرح مناظرۀ صدوق با مخالفان در محضر رکن الدوله است یاد کرده است.(2) برخی از شاگردان شـیخ صدوق نیز پاره ای از مناظرات وی را جمع آوری و تنظیم کرده اند که از آن جمله شیخ جعفر دوریستی است که نسخه ای از مناظرات شیخ را فراهم آورده بود و قاضی نورالله در کتاب مجالس المؤمنین از آن نسخه نقل کرده است.(3)

بهره گیری از اسـتدلال ها و تبیین های متکلمان که در بحث دربارۀ کلینی به آن اشاره شـد، در آثار صـدوق نیز نمونه های بسـیار دارد. وی گاهی بخش مفصـلی از کتاب یکی از متکلمان را با ذکر نام نویسنده و نام کتاب در آثار خود درج کرده و گاه بدون ذکر نام، استدلال هایی از برخی متکلمان نقل و از آنها اسـتفاده کرده است(4) و در پاره ای موارد نیز از پاسخ های متکلمان به پرسـش ها و شبهات مخالفان بهره گرفته است.(5) این نقـل قول هـا و درج بخش هـایی از کتـاب ها و انـدیشه های جریان کلام عقلی، گواه دیگری بر رویکرد کلامی شـیخ صـدوق و البته جریان محـدثْ متکلمان است. این رویکرد و روش را در بسـیاری از مشایخ قم می توان ملاحظه کرد. دغدغۀ مشترک همۀ این افراد – چنان که در کلینی و صـدوق اشاره شـد – تبیین و فهم نظام معرفتی درون روایات است و البته در مواردی که رویارویی بیرونی، ضرورتِ تبیین های برون دستگاهی را ایجاب کند، از درون دستگاه و مقید به همان نظام معرفتی، به تبیین و دفاع عقلانی نیز پرداخته اند.

در ادامه به پـاره ای از این مشایـخ، از زمان انتقال میراث کوفه و شـکل گیری مدرسـۀ قم تا پایان دوران حیات این مـدرسه اشاره می کنیم. البته، از آنجا که درون این مـدرسه جریان ها و گرایش هایمختلف فکری وجود داشت، تلاش می شود در یک برداشت ابتـدایی این جریان ها به تفکیک معرفی شود.

1- . صدوق، کمال الدین، ص87.

2- . نجاشی، رجال، ص392.

3- . شوشتری، مجالس المؤمنین، ج1، ص463.

4- . صدوق، الاعتقادات، ص290 و 299؛ همو، کمال الدین، ص63 و 65.

5- . شـبهات علی بن احمد بن بشار و پاسخ های ابن قبه به آن (صدوق، کمال الدین ص51)؛ بخشی از کتاب الاشهاد ابوزید علوی و رد ابن قبه بر آن (صدوق، کمال الدین، ص94)؛ و بخش هایی از کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی(صدوق، همان، ص88) از این نمونه است.

خطوط فکری جریان محدثْ متکلمان در قم

مهم ترین شخصیت هایی که در انتقال میراث کوفه به قم نقش داشتند عبارت اند از: ابراهیم بن هاشم قمی، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، حسین بن سعید اهوازی، محمد بن خالد برقی و فرزندش احمد بن محمد بن خالد، محمد بن عبدالجبار، سهل بن زیاد آدمی، محمد بن علی ابوسمینه، ابن اورمه و... . گرچه بیشتر ایشان با داشتن مشایخ مشترک از یک جریان فکری در کوفه بهره برده اند، از آنجا که اختلاف در پاره ای باورها یا شیوه ها منشأ پیدایش خطوط فکری متمایزی در یک جریان می شود، محدثْ متکلمان قم نیز در یک نگاه دقیق به خطوط متمایزی تفکیک پذیرند.

خط فکری احمد بن محمد بن عیسی

در میان افرادی که در انتقال میراث کوفه نقش داشتند، احمد بن محمد بن عیسی بیشترین حجم میراث را به قم انتقال داد(1)، و شاید اثرگذارترین شخصیت این طبقه به شمار آید. شیخ ابوجعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری(2)، از اصحاب امام رضا (علیه السلام)، امام جواد (علیه السلام)و امام هادی (علیه السلام)، شیخ و فقیه قُمیین بود و در قم ریاست و جایگاه اجتماعی والایی داشت(3). وی برای اخذ حدیث به کوفه رفت و از بزرگ ترین مشایخ کوفه و بغداد روایات و میراث حدیثی شان را فرا گرفت. در این میان بسیاری از مشایخ مهم او به جریان محدثْ متکلمان کوفه تعلق داشتند.

احمد بن محمد بن عیسی گذشته از نقل میراث مکتوب کوفه، آثار و نوشته هایی نیز داشت که به نظر می رسد کتاب های التوحید، فضل النبی و الاظلّه از آثار کلامی اوست. از ویژگی های احمد اشعری تلاش گسترده در مبارزه با جریان غلو و جلوگیری از انتشار میراث جریان های انحرافی درقم است(4) که خود نمونهٔ بارزی از تلاش کلامی او به شمار می رود. وی شاگردان بسیاری داشت که شبکه ای از محدثْ متکلمان را پدید آوردند و خط فکری او را تا پایان حیات

1- . بر پایهٔ گزارش فهرست های موجود، نام احمد بن محمد بن عیسی در بیشتر طرق قمی ها به میراث کوفه ذکر شده است. شیخ طوسی در طریق خود به میراث 135 تن از اصحاب، نام وی را ذکر کرده و نجاشی نیز در طریق خود به میراث 110 نفر از راویان حدیث از او یاد کرده است.

2- . دربارهٔ او، ر.ک: طوسی، الفهرست، ص60؛ همو، رجال، ص351، 373 و 383؛ نجاشی، رجال، ص82.

3- . طوسی، فهرست، ص60؛ نجاشی، همان، ص81.

4- . اخراج ابوسمینه، سهل بن زیاد و حسین بن عبیدالله از قم در همین راستا بود.

مدرسهٔ قم ادامه دادند. طبقهٔ دوم از مشایخ مدرسهٔ قم بیشترین تأثیر را از احمد بن محمد بن عیسی پذیرفته اند. در میان این افراد سعد بن عبدالله، محمد بن الحسن الصفّار، محمد بن یحیی عطار، محمد بن علی بن محبوب و عبدالله بن جعفر حمیری بیشترین روایت را از احمد اشعری نقل کرده اند و قرابت فکری بیشتری با وی دارند، به گونه ای که می توان احمد بن محمد بن عیسی را سرآغاز یک خط فکری در قم دانست که در نسل شاگردانش ادامه می یابد.

سعد بن عبدالله اشعری شخصیت اثرگذار این طبقه که خود از خاندان اشعریان قم بود، بیشترین قرابت را به استادش احمد اشعری داشت. حجم روایات سعد از احمد اشعری و نیز حضور نام وی در طرق فهرستی پس از نام احمد اشعری در بیشتر طریق ها، این اثرپذیری را نشان می دهد. با توجه به آثار سعد بن عبدالله، هم در کلام تبیینی و هم در کلام دفاعی، به روشنی می توان وی را از جریان محدثْ متکلمان دانست. سعد در نقّادی، مناظره و ردیّه نویسی پرتلاش، و البته در رویارویی با خط کلامی نظریه پرداز کوفه سخت گیر بود. او بر همین اساس، کتابی در بیان عیب ها و کژی های هشام و یونس نگاشت(1) و نیز در واکنش به اثری که علی بن ابراهیم دربارهٔ یکی از اندیشه های هشام نگاشته بود، ردّیه ای با نام الردّ علی علی بن ابراهیم فی معنی هشام و یونس به تحریر درآورد. این آثار گذشته از رویکرد کلامی سعد بن عبدالله، نشان دهندهٔ رواج این گونه مباحث کلامی در فضای فکری قم است. از دیگر نگاشته های کلامیِ سعد در ردّ جریان های انحرافی، می توان به کتاب الضیاء فی الردّ علی المحمدیه والجعفریه، کتاب الردّ علی الغلاة و کتاب الردّ علی المجبّره اشاره کرد. شاید بتوان، نگارش این ردّیه ها و رویارویی های کلامی سعد را نتیجهٔ ارتباط وی با بغداد و نیز جامعهٔ حدیثی اهل سنت ارزیابی کرد.

در حوزهٔ کلام تبیینی، کتاب های بصائر الدرجات، الإمامة، فضل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، فضل ابی طالب وعبدالمطلب وابی النبی (علیهم السلام)، الاستطاعة، مناقب الشیعه و احتجاج الشیعه علی زید بن ثابت فی الفرائض از آثار اوست.(2) در این میان، کتاب هایی چون الاستطاعة آشکارا بحث از یک مسئلهٔکلامی رایج در حوزه های کلامی است و نمی توان آن را تنها یک نگاشتهٔ حدیثی، فارغ از اختلافات کلامی دانست.

شخصیت دیگری که در کنار سعد بن عبدالله قرابت فکری بسیار با احمد اشعری داشته و البته

1- . نجاشی، رجال، ص177.

2- . همان.

شخصـیتی برجسته در جریان محدثْ متکلمان به شمار می رود، ابوالعباس عبدالله بن جعفر حمیری است. روایات به جا مانده از حِمْیری در مقایسه با اَقرانش چندان نیست، اما همین مقدار، قرابت فکری وی با احمد اشـعری را نشان می دهد. نیز حضور وی در طرق نقل میراث مکتوب که در کتب فهرستی منعکس شـده، نشان دهندهٔ نقش فعال وی در انتقال میراث است.(1) حمیری آثار مهمی در حوزهٔ کلام پدید آورد که مهم ترین موضوعات کلامی آن عصر را در بر می گیرد؛ آثاری چون کتاب الإمامه، کتاب الدلائل، کتاب العظمة و التوحید، کتاب الغیبـة و الحیره، کتـاب التوحیـد و البـداء و الإـرادة و الاسـتطاعة و المعرفه، کتـاب مـا بین هشام بن الحکم و هشام بن سالم و کتاب های القیاس، الأرواح، الجنة و النار و الحدیثین المختلفین.(2) برخی از این آثار مثل کتاب الغیبة و الحیره ناظر به پرسش های بیرونی و مسائل مطرح شده در جامعهٔ شـیعی آن روز است که با پدید آمدن پاره ای از شبهات، حیات جامعهٔ شیعی را تهدید می کرد و این کتاب در تلاش برای تبیین صـحیح مسـئله و دفع شـبهات نگاشته شد. همچنین پرداختن به اختلافات هِشامَیْن نشان دهندهٔ نوع دغدغه های کلامی مشایخ قم و از جمله حمیری است. عناوین دیگر آثار حمیری نیز این نکته را تأیید می کند که کسانی چون حمیری اگرچه به عنوان یک محدث در راسـتای نقل و حفظ میراث حدیثی می کوشـند، این رویکرد مانعی بر سـر دغدغه های کلامی ایشان نیست و همچنان فکر و تلاش علمی خویش را در تمام مسائل مورد اهتمام متکلمان در حوزهٔ عقائد، مصـروف داشـته و البته به اختلافات و اندیشه های متکلمان نیز نظر داشته اند.

ابـوجعفر محمـد بـن الحسن بن فرّوخ الصـفّار از اصـحاب امـام هـادی (علیه السـلام)و امـام عسـکری (علیه السـلام)و نویسـندهٔ کتـاب بصائرالدرجات نیز از مشایخ بزرگ قم در نسل دوم این مدرسه است. وی که شاگرد احمد بن محمد بن عیسـی، ابراهیم بن هاشم و احمد برقی بود، خود نیز در انتقـال پـاره ای از میراث کوفیـان نقش داشت و البته بیشترین روایت را از طریق احمـد اشـعری نقل کرده است. البته ممکن است در مسائل اعتقادی انـدک اختلافی میان وی و احمد اشـعری احساس شود، اما حتی در کتاب بصائر الدرجات روایات احمد اشـعری بیشترین سـهم را دارد و این نشـان قرابت فکری صـفّار واحمـد بن محمـد بن عیسـی است. در میان آثار به جا مانـده از وی کتاب بصائرالدرجات معرّف یکی از دیدگاه های معرفتی مدرسهٔ قم و البته از اصلی ترین منابع درحوزهٔ امام شناسی است.

1- . بر اساس داده های کتاب الفهرست طوسی و نجاشی، حمیری در طریق نقل آثار 78 نفر قرار گرفته است.

2- . نجاشی، رجال، ص219.

چینش روایات و منطق درونی این اثر ارائه دهنـدهٔ طرحی کلی برای روش اخذ معارف دینی است. گذشـته از بصائر الدرجات، کتاب الردّ علی الغلاة، کتاب المناقب و کتاب المثالب نیز از آثار کلامی اوست.

شخصـیت برجسـتهٔ دیگر این طبقه محمد بن یحیی عطار است. وی را نیز «کثیر الروایه» معرفی کرده اند. او بیشترین روایت را از احمد بن محمد بن عیسـی نقل کرده است. همچنین از محمد بن یحیی بن عمران و محمد بن الحسین بن ابی الخطاب روایات بسیاری نقل و نیز در طرق نقل میراث مکتوب با واسـطهٔ حمیری و صـفّار میراث متعـددی را نقل کرده است و البته یگانه راوی کتاب بصائر الدرجاتِ صـفّار نیز محمـد بن یحیی عطار است. نقل نکردن وی از ابراهیم بن هاشم و احمد برقی - که در ادامهٔ این نوشـتار به خط فکری ایشان اشاره خواهد شـد - می توانـد معنادار باشـد و تقابل خط فکری احمـد بن محمـد بن عیسـی با خطوط مقابل را تأییـد کند. از وی جز کتاب های مقتل الحسـین و النوادر اثر دیگری گزارش نشـده است، امـا روایات وی در منابع حـدیثی به ویژه کتاب کافی نمود ویژه ای دارد و ابواب مختلف فقهی و اعتقادی را در بر می گیرد.

پس از این طبقه مشـهورترین شخصـیت های مدرسـهٔ قم، یعنی ابن ولید، ابن بابویه و کلینی قرار دارند. در این میان ابن ولید و ابن بابویه را می توان در خط فکری احمد بن محمد بن عیسی دانست.

محمـد بن الحسن بن احمد بن الولید گرچه در اصل قمی نبود،(1) در این دوره شـیخ القمیین، خلف صالح و نمایندهٔ فکری خط سعد بن عبـدالله و احمد بن محمد بن عیسـی است. وی بیشترین روایت را از سـعد بن عبد الله، صـفّار، احمد بن ادریس، محمد بن یحیی عطار و حسین بن حسن بن ابان دارد. در مقابل، از علی بن ابراهیم هیچ روایتی نقل نکرده است. هرچند ابن ولید در طبقهٔ شاگردان علی بن ابراهیم بوده و در طرق فهرسـتی نیز به وی طریق دارد، حتی در مواردی که ابن ولیـد روایتی از ابراهیم بن هـاشم نقـل می کنـد به واسـطهٔ سـعد بن عبدالله یا دیگر مشایخ خود روایت می کند نه از طریق علی بن ابراهیم که این عمل می تواند نشان دهندهٔ نوعی تقابل و اختلاف و تعلقبه دو خط فکری متمایز باشـد. از آثار او تفسـیر قرآن و کتاب جامع است که گویا در ابواب مختلف فقه بوده است. دیـدگاه های کلامی ابن ولید نزدیک به احمـد اشـعری گزارش شـده و به نظر می رسـد هماننـد وی در پذیرش اخبار محتاط و سـختگیر بوده است. گزینش و اسـتثنای روایات در

ص: 25

1- . دربارهٔ ابن ولید، ر.ک: نجاشی، رجال، ص383.

آثار رسیده به او نمونه ای از این احتیاط است.

آرا و اندیشه های ابن ولید را در شاگردش شیخ صدوق می توان ردگیری کرد. صدوق در بیشتر اندیشه هایش تابع استادش ابن ولید بود. این مطلب را، گذشته از برخی اشارات شیخ صدوق، حجم گستردهٔ روایات ابن ولید در آثار صدوق تأیید می کند. اما وارد نشدن ابن ولید به حوزهٔ کلام دفاعی و تولید آثار در این حوزه را باید معلول حضور او در قم دانست. صدوق به دلیل مهاجرت به ری وارد درگیری ها و رویارویی های بیرونی شد و نیازمند ورود به عرصهٔ کلام دفاعی بود، اما ابن ولید در قم با چنین فضایی روبه رو نبود. با این حال، موضع گیری وی در برابر جریان غلو که در آستانهٔ ورود به قم قرار داشت، مشهور و زبانزد است و نقّادی وی نسبت به این جریان خود نوعی تلاش کلامی و از شاخص های این جریان به شمار می آید.

شخصیت دیگری که معاصر و تا اندازه ای هم فکر ابن ولید و در این دوره فعّال و اثرگذار بوده، علی بن بابویه پدر شیخ صدوق است. ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (م329ق) از فقیهان و محدثان بزرگ شیعه و محل رجوع مردم قم و اطراف آن در احکام بود.(1) به نظر می رسد وی نیز ایرانی تبار بوده و از قبایل عرب یا خاندان اصیل اشعری در قم نیست. ابن بابویه بیشترین بهره را از سعد بن عبدالله اشعری برده است. پس از سعد، عبد الله بن جعفر حمیری، علی بن ابراهیم، احمد بن ادریس و محمد بن یحیی عطار از مهم ترین مشایخ حدیثی وی به شمار می روند. چنان که از روایات به جا مانده از وی پیداست، در این میان بیشترین سهم را سعد بن عبدالله اشعری دارد و گرایش فکری او را نیز نزدیک به ابن ولید و دیگر شاگردان سعد بن عبدالله می توان یافت. اما توجه وی به روایات علی بن ابراهیم و خط فکری ابراهیم بن هاشم وی را تا حدی از ابن ولید متمایز می سازد. علی بن بابویه مردی پرتألیف بود و بنا بر گزارشی دویست اثر بر جای گذاشته است.(2) از جملهٔ آثار وی در حوزهٔ مباحث کلامی کتاب التوحید و کتاب الامامة والتبصرة من الحيرة است. در این بین کتاب الامامة و التبصرة من الحیره نشان دهندهٔ توجه وی بهپرسش ها و نیاز های اعتقادی زمانه است. از آثار وی غیر از کتاب الامامة و التبصره اثر دیگری در دست نیست.(3) اما حجم وسیعی از روایات وی، به ویژه در آثار فرزندش شیخ صدوق منعکس

1- . نجاشی، رجال، ص261؛ ابن ندیم، فهرست، ص246.

2- . ابن ندیم، فهرست، ص246.

3- . البته برخی کتاب فقه الرضا را همان کتاب الشرایع ابن بابویه می دانند و نیز نسخه ای را که با نام مصادقة الاخوان¬ ® به شیخ صدوق منسوب است، همان کتاب الاخوان ابن بابویه دانسته اند.

است. شواهـدی از نقش وی در نقـل میراث مکتوب، در کتـاب های فهرستی وجود نـدارد، اما از طرق شـیخ صـدوق در مشـیخه می توان حـدس زد که علی بن بـابویه حجم وسـیعی از میراث مکتوب کوفه و قم را روایت می کرده است. ابن بـابویه مناظرات و رویارویی هایی با برخی از افراد فاسد ا لاعتقاد نیز داشته است که از آن جمله می توان به برخورد وی با حلّاج(1) و مناظره با محمد بن مقاتل رازی(2) اشاره کرد.

این خط فکری را پس از ابن ولیـد و ابن بابویه شـیخ صـدوق ادامه داد. البته صـدوق تحت تأثیر دیگر خطوط فکری، تا اندازه ای از این خط فاصـله گرفت، اما در مجموع، اندیشهٔ وی را در خط فکری احمد بن محمد بن عیسی می توان ارزیابی کرد. پیش تر به رویکرد و تلاش های کلامی صدوق اشاره شد و در اینجا تنها بر این نکته تأکید می کنیم که بررسـی اندیشه و رویکرد شخصیت های نامبرده از احمد بن محمد بن عیسـی در نقطهٔ شـروع مدرسهٔ قم تا شـیخ صدوق که در پایان حیات مدرسهٔ قم قرار دارد، یک خط فکری پیوسته است. در این جریان، محـدثْ متکلمان گرچه به شـیوهٔ نقلی و حـدیثی عمل می کنند، ویژگی های متکلم را دارا هسـتند و تلاش کلامی درخور توجهی ارائه می دهند.

خط فکری ابراهیم بن هاشم

در کنار این خط فکری که شاید مهم ترین و اثرگذار ترین خط فکری در قم بود و در هر نسل، شاگردان و هواداران بسـیاری داشت، خطوط فکری دیگری را نیز می توان شناسایی کرد که در پاره ای جهات با خط فکری احمد بن محمد بن عیسی اختلاف دیدگاه داشتند.

یکی از این خطوط فکری که در کنار خط احمـد اشـعری - و البته نه بـدان گستردگی - در قمفعال بود و اختلافاتی با خط احمـد اشـعری داشت، با ابراهیم بن هاشم به قم راه یافت. ابواسـحاق ابراهیم بن هاشم قمی کوفی تبار بود و در کوفه رشد کرد(3) و بعدها به دلیل سکونت در قم و نقش بسـیار مهمی که در انتقال حدیث به این شـهر ایفا کرد به «قمی» شهرت یافت. وی در مدرسهٔ حدیثی کوفه پرورش یافت و از محضر بزرگ ترین محدثان آن زمان، در کوفه و بغداد حدیث فرا

1- . طوسی، فهرست، ص247.

2- . افندی، ریاض العلماء، ج6، ص4.

3- . نجاشی، رجال، ص16؛ طوسی، فهرست، ص11.

گرفت و میراث عظیمی را - که می توان آن را میراث حدیثی کوفه دانست و در بر دارندهٔ حجم بالایی از میراث حدیثی و نسخه های متعدد از مشایخ کوفه بود - به قم منتقل کرد. گفته می شود که وی نخستین کسی است که حدیث کوفیان را در قم منتشر کرد.(1)

مشایخ ابراهیم بن هاشم در مدرسهٔ حدیثی کوفه را تا 160 شیخ حدیث شمرده اند.(2) وی همهٔ کتاب ها و احادیث برخی از مشایخ بزرگ خود همچون محمد بن ابی عمیر را روایت کرده است(3) و می دانیم ابن ابی عمیر از بزرگ ترین محدّث متکلمان مدرسهٔ کوفه بود که خود زمانی دراز با متکلمان مشهور کوفه چون هشام بن حکم و هشام بن سالم مأنوس بود و حتی نزد ایشان شاگردی می کرد.(4)

نشانه های آشکاری از اینکه ابراهیم بن هاشم از تبار متکلمان کوفه بوده است در دست نیست، اما بی تردید او مهم ترین واسطهٔ انتقال اندیشه های مدرسهٔ کلامی هشام بن حکم به قم بوده است. بخش زیادی از روایات و مناظره های هشام از طریق ابراهیم بن هاشم به قم راه یافت. از این گذشته وی را شاگرد یونس بن عبدالرحمن - متکلم بزرگ کوفی که خود نیز شاگرد هشام بوده است - معرفی کرده اند(5) و ابراهیم واسطهٔ انتقال میراث و اندیشهٔ یونس به قم است.

پس از ابراهیم بن هاشم، فرزندش علی بن ابراهیم شخصیت برجستهٔ دیگری از طبقهٔ دوم محدثان قم، هم طبقه با سعد بن عبدالله و صفّار به شمار می آید که به نظر می رسد متعلق به خط فکری ابراهیم بن هاشم است. هرچند علی بن ابراهیم از دیگر مشایخ بزرگ قم نظیر احمد بنمحمد بن عیسی، احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن عیسی بن عبید نیز روایات بسیاری را نقل می کرد، می توان وی را وارث میراث پدر دانست که همهٔ میراث به جا مانده از ابراهیم بن هاشم را روایت کرده است. علی بن ابراهیم از طریق پدرش و محمد بن عیسی بن عبید میراث یونس بن عبد الرحمن و هشام بن حکم را روایت می کرد و خود نیز به اندیشه های مدرسهٔ هشام گرایش داشت. وی در این راستا کتابی با نام رسالة فی معنی هشام ویونس نوشت. نیک می دانیم

1- . نجاشی، همان.

2- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج1، ص317.

3- . نجاشی، رجال، ص327؛ طوسی، فهرست، ص405.

4- . کلینی، کافی، ج2، ص355.

5- . نجاشی، همان، ص16.

که نظریـهٔ معنای هشام یکی از مهم ترین نظریه های هشام برای حل مسائل الاهیاتی بود(1) که در کوفه مورد انتقـاد هم قرار گرفت و گویا علی بن ابراهیم به دفاع از این نظریه پرداخت. البته این کتاب را سـعد بن عبـدالله نقد کرد(2). این کتاب علی بن ابرهیم و نقـد آن از سوی سعد اشعری گذشته از گرایش کلامی علی بن ابراهیم به خط فکری هشام، نشان دهندهٔ مطرح بودن این گونه مسائل کلامی در میان مشایخ قم است. از دیگر آثار کلامی علی بن ابراهیم، کتاب التوحید والشرک، کتاب الانبیاء و کتاب فضائل امیر المؤمنین (علیه السلام)را می توان یاد کرد. البته، تفسیر وی نیز آکنـده از روایات اعتقادی، به ویژه درباب مسائل مربوط به امامت است. در مجموع، توجه علی بن ابراهیم به میراث فکری هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمان و نقل مناظرات و میراث ایشان، وی را در خط کلامی متمایزی از خط احمد اشعری قرار می دهد. نقل نکردن ابن ولید از او که پیش تر بدان اشاره شد و تقابل سعد بن عبدالله با وی این تمایز فکری را تأیید می کند.

پس از علی بن ابراهیم، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی را می توان میراث دار این خط فکری دانست.(3) پیش تر دربارهٔ کلینی و رویکرد کلامی وی مباحثی ارائه شد. گرچه کلینی همچون دیگر مشایخ قم به جریان محدثْ متکلمان تعلق دارد، گرایش فکری او به خط احمد بن محمـد بن عیسـی که اصـلی ترین خط فکری قم بود، انـدک است. بررسـی اسـناد کافی نشان می دهـد که کلینی، برخلاف ابن ولید و ابن بابویه، از علی بن ابراهیم وخط فکری ابراهیم بن هاشم بیشترین تأثیر را پذیرفته است و در مقابل، بهره اش از میراث سعد بن عبدالله اشعری بسیار اندک و ناچیز بوده است. اسناد کافی حاکی از آن است که نزدیک به یک سوم روایات آن از طریق علی بن ابراهیم روایت شده است. گرچه کلینی در این اثر فاخر خود از دیگر خطوط فکری در قم و ری نیز بهرهبرده، بررسی اسناد و مضامین نقل شده در کافی، قرابت فکری وی با علی بن ابراهیم و از طریق او با جریان متکلمان کوفه را نشان می دهد.

خط فکری برقی

گذشته از خط فکری احمد بن محمد بن عیسی اشعری و ابراهیم بن هاشم، شاید محمد بن خالد برقی و فرزندش احمد را نیز بتوان سرآغاز خط فکری دیگری در قم دانست که بیشتر در شیوهٔ

1- . اشعری، مقالات الاسلامیین، ج2، ص52.

2- . نجاشی، رجال، ص177.

3- . در این باره ر.ک: رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسهٔ کلامی بغداد»، نقد و نظر، شمارهٔ 65.

روایت گری و ارتباط با خطوط فکری دیگر، از خط احمد بن محمد بن عیسی متمایز می شد. ویژگی مشترک این پدر و پسر، نقل از ضعفا و مجاهیل و اعتماد بر اخبار مُرسل بود. ارتباط حدیثی با پاره ای از راویان متهم به غلو نیز شاید در همین راستا باشد. با وجود این، باورهای این خط فکری در برخی از موضوعات کلامی، فاصلهٔ بسیاری با خط احمد اشعری نداشت و در طبقات بعد، راویان مشترک بین این دو خط فراوان بودند.

محمد بن خالد برقی(1) از اصحاب امام کاظم (علیه السلام)، امام رضا (علیه السلام)و امام جواد (علیه السلام)از واسطه های انتقال میراث کوفه به قم بود. نسبت او به برقه رود از مناطق اطراف قم است.(2) نجاشی وی را ادیب و آگاه به اخبار و علوم عرب معرفی کرده و کتاب هایی از او، به ویژه در تاریخ عرب نام می برد(3) که فرزندش احمد و احمد بن محمد بن عیسی روایت کرده اند.(4) در این میان، کتابی دربارهٔ علم خداوند از آثار کلامی اوست. برقی افزون بر نگاشته هایش، با سفر به کوفه بخشی از میراث حدیثی این شهر را به قم منتقل کرد. شاید او نخستین کسی باشد که در این حجم، میراث کوفه را به قم آورد. بنابر گزارش طوسی در فهرست، محمد بن خالد نزدیک به پنجاه کتاب را روایت کرده، که بیشتر آنها از مشایخ کوفه است. نجاشی نیز نام محمد بن خالد را در 38 طریق یاد کرده است. از این روایات که بیشتر با واسطهٔ فرزندش احمد برقی و احمد بن محمد بن عیسی روایت شده، حجم قابل توجهی مربوط به مباحث کلامی و از جریان محدثْ متکلمان است.

فرزند وی ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی نیز در این انتقال نقش داشت. وی از اصحاب امام جواد (علیه السلام)و امام هادی (علیه السلام)بود. تاریخ وفات او را 274 یا 280قمری گزارش کرده اند.(5) البته وی هم مانند پدرش از افراد ضعیف نیز روایت، و بر اخبار مرسل اعتماد می کرد و به همین دلیل مورد طعن و تضعیف برخی از مشایخ قرار گرفت.(6) وی نه تنها میراثی را که پدرش از کوفه به

1- . دربارهٔ او ر.ک: نجاشی، رجال، ص335؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص640؛ طوسی، رجال، ص343، 363 و 377؛ ابن غضائری، رجال، ص93؛ برقی، طبقات الرجال، ص50، 54 و55.

2- . نجاشی، رجال، ص335.

3- . نجاشی از این کتاب ها نام برده است: کتاب التنزیل و التعبیر، کتاب یوم و لیله، کتاب التفسیر، کتاب مکه و المدینه، کتاب حروب الأوس و الخزرج، کتاب العلل، کتاب فی علم الباری، کتاب الخطب. طوسی نیز از او کتابی با عنوان النوادر نام برده است.

4- . نجاشی، همان، ص335؛ طوسی، فهرست، ص640.

5- . نجاشی، رجال، ص77.

6- . همان، ص76؛ طوسی، فهرست، ص52؛ ابن غضائری، رجال، ص39.

قم انتقال داده بود روایت کرد و در قم انتشار داد، بلکه خود نیز با سفر به کوفه و بغداد بخشی از میراث کوفه را از مشایخ حدیث استماع و به قم منتقل کرد. احمد برقی خود نیز چندین کتاب داشت که مجموعه ای از آنها با نام المحاسن شـناخته می شد. در بخش های به جا مانده از این کتاب توجه به عقل و نیز پاره ای از بحث های کلامی با همان شیوهٔ محدثْ متکلمان را می توان دید.(1)

پس از احمد برقی، علی بن الحسـین سـعدآبادی میراث بر این خط فکری است. گویا او تنها میراث احمد بن محمد بن خالد را روایت می کرده است و نام او، هم در طرق فهرستی و هم در اسناد روایات پس از نام احمد بن محمد بن خالد یاد شده است. روایات کلامی وی در آثار صدوق و کلینی منتشر است.

محمـد بن ابی القاسم، عبیـدالله بن عمران الجنابی معروف به «ماجیلویه» از دیگر راویان این طبقه است. وی داماد و شاگرد احمـد برقی و البته مهم ترین حلقهٔ اتصال و نقل میراث ابوسمینه است.(2) آثار وی نیز درموضوعات پراکنده گزارش شده است.

خط فکری متهمان به غلوّ

خـط فکری دیگری که در نقطـهٔ شـکل گیری این مـدرسه و انتقـال میراث کوفه نقش داشت و شایـد اختلافاتی با دیگر خطوط فکری درون مـدرسه پیـدا کرد، جریانی است که پاره ای از مشایـخ قم آن را به غلوّ متهم کردنـد. گرچه میزان اثرگـذاری و تبـدیل این خط فکری به یک جریان فعال در قم نیازمند مطالعات بیشتری است، حضور این خط فکری در نقطهٔ آغاز این مدرسه و تأثیر اجمالی آن رامی توان پذیرفت.

ابوجعفر محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی الصیرفی ملقب (یا مکنّی) به ابوسمینه از کسانی است که در این دوره بخشی از میراث کوفه را به قم انتقال داده انـد.(3) وی کوفی است و نامش در زمرهٔ اصـحاب امام رضا (علیه السـلام)ذکر شده اسـت(4). همهٔ رجال شـناسان او را ضعیف و فاسد الاعتقاد معرفی کرده اند. ابوسمینه کتاب های متعددی داشته و گفته شده که کتاب های او (در عدد) مثل کتاب های

1- . ر.ک: المحاسن، کتاب «الصفوة و النور و الرحمة» و کتاب «مصابیح الظلم».

2- . طوسی، فهرست، ص412.

3- . نجاشی، رجال، ص332؛ طوسی، فهرست ، ص412.

4- . طوسی، رجال، ص314.

حسین بن سعید است.(1) نجاشی از کتاب های او نام پنج کتاب را ذکر کرده است: کتاب الدلائل، کتاب الوصایا، کتاب العتق، کتاب تفسیرعمّ یتساءلون و کتاب الاداب. ابوسمینه افزون بر کتاب های خود، بخشی از میراث مشایخ کوفه را نیز به قم انتقال داد.(2)

ابوسمینه پیش از ورود به قم در کوفه به غلو و دروغ گویی شهرت یافته بود. وی به قم وارد شد و مدتی نزد احمد بن محمد بن عیسی مهمان بود تا اینکه در قم نیز به غلو شهرت یافت و احمد بن محمد وی را از قم اخراج کرد.(3) اتهام غلو به ابوسمینه نشان دهندهٔ توجه او به حوزهٔ مباحث اعتقادی است. در مدتی که او در قم اقامت داشت، برخی از مشایخ قم از او کتاب ها و روایاتش را استماع نمودند. از مهم ترین کسانی که از وی روایت کرده اند، احمد بن محمد بن خالد برقی ومحمد بن ابی القاسم ماجیلویه است. مشایخ قم کتاب ها و روایات او را غیر از آنچه غلو و تخلیط بود یا از منفردات وی به شمار می آمد، روایت کرده اند؛(4) به گونه ای که در کتاب کافی 282 روایت از طریق ابوسمینه وارد شده است.

ابوجعفر محمد بن أورمهٔ قمی از دیگر راویان میراث کوفه در قم است. وی از اصحاب امام رضا (علیه السلام)شمرده شده(5) و امامت حضرت هادی (علیه السلام)را نیز درک کرده است. ابن اورمه را قمی ها به غلو متهم کردند، به گونه ای که تصمیم به قتل او گرفتند.(6) این اتهام سبب شد در طبقات بعد نیز کسانی چون ابن ولید و صدوق دست به گزینش و استثنای روایات او بزنند و منفردات وی را نپذیرند.(7) شاید به همین دلیل است که با وجود تألیف چندین کتاب، تنها حجم محدودی از روایاتی که او

1- . همان.

2- . نام وی در سیزده طریق از طرق نجاشی به میراث راویان کوفی ذکر شده و شیخ طوسی نیز در پنج طریق با واسطهٔ او روایت کرده است.

3- . نجاشی، همان، ص332؛ ابن غضائری، رجال، ص94.

4- . طوسی، فهرست، ص412.

5- . همو، رجال، ص367.

6- . نجاشی از این تصمیم چنین گزارش کرده است: «محمد بن أورمة أبوجعفر القمی ذکره القمیون و غمزوا علیه و رموه بالغلو حتی دس علیه من یفتک به، فوجده یصلی من أول اللیل إلی آخره فتوقفوا عنه». ابن غضائری نیز این موضع گیری را چنین گزارش کرده است: «و قد حدثنی الحسن بن محمد بن بندار القمی - رحمه الله - قال: سمعت مشایخی یقولون: إن محمد بن أورمة لما طعن علیه بالغلو (اتفقت) الأشاعرة لیقتلوه، فوجدوه یصلی اللیل من أوله إلی آخره لیالی عدیدة، فتوقفوا عن اعتقادهم».

7- . نجاشی، رجال، ص329؛ طوسی، فهرست، ص220.

نقل کرده به ما رسیده است.(1) این مجموعه از روایات ابن اورمه نیز عمدتاً در آثار کلینی و صدوق وارد شده است. جالب توجه است که ابن اورمه خود کتـابی در رد بر غلات نگاشـته بود. کتاب ما نزل فی القران فی أمیرالمؤمنین، کتاب المناقب و کتاب المثالب از دیگر آثار او در حوزهٔ کلام اند.

ابوسعید سهل بن زیاد آدمی از اصحاب امام جواد (علیه السلام)، امام هادی (علیه السلام)و امام عسکری (علیه السلام)نیز از کسانی است که در انتقال میراث مکتوب کوفه به قم سهمی داشته است، اما حضور وی در قم چندان دوام نیافت و احمد بن محمد بن عیسی او را به غلو و دروغ گـویی متهـم و از قم اخراج کرد(2). سـهل بن زیـاد پس از اخراج از قم، در ری فعـالیت حـدیثی داشت و بخش زیادی از میراث حـدیثی او با واسـطهٔ راویان حدیث ری به کلینی منتقل و در کتاب کافی برای ما ثبت شده است. مجموعه روایات به جا مانده از سـهل بن زیـاد، اهتمام وی به حوزهٔ اعتقادات و مباحث کلامی را نشان می دهـد. وی در موضوع خداشناسـی کتاب التوحیـد را نگاشت که در میان اصحاب امامیه مشهور بود و بسیاری آن را روایت می کردند.(3)

حسـین بن عبید الله محرّر نیز از اصـحاب امام هادی (علیه السلام)و از راویان جنجال آفرین در قم است. احمد بن محمد بن عیسی وی را نیز به اتهـام غلو از قم اخراج کرد(4). اتهام وی به غلو در همـهٔ منابع ذکر شده است، ولی نجاشـی در عین حال، متذکر می شود که کتاب های وی صحیحة الحدیثبوده است(5). کتاب های الایمان، التوحید و کتاب الامامه از آثار کلامی اوست که بیشتر محمد بن یحیی عطار آن را روایت کرده است.

گذشـته از این افراد که واسطهٔ انتقال میراث حدیثی کوفه به قم اند، شخصیت های دیگری نیز در این بازهٔ زمانی در قم فعالیت کلامی داشته انـد که با اطلاعات موجود و انـدک ما نمی توان ایشان را به یکی از خطوط فکری ذکر شده انتساب داد. با این حال، گرایش ایشان به جریان حـدیثی کلامی، روشن و انکارناپـذیر است و هدف ما را از اثبات یک مدرسهٔ کلامی در قم تأمین می کند. از جملهٔ این افراد احمد بن ابی زاهر اشعری قمی است. وی از شخصیت های برجسته و شناخته شده در قم و معاصر با حلقه های انتقال میراث کوفه مثل احمد بن محمد بن عیسی بود. اگرچه رجالیان دربارهٔ

1- . در مجموع شاید کم تر از پنجاه روایت.

2- . نجاشی، همان، ص185؛ ابن غضائری، رجال، ص66.

3- . نجاشی، رجال، ص185.

4- . کشّی، رجال، ج2، ص799.

5- . نجاشی، همان، ص42.

اتقان روایات وی تردیدهایی روا داشته اند،(1) برخی از محدثان بزرگ قم مثل احمد بن ادریس و محمد بن یحیی عطار از وی اخذ حدیث کرده اند تا درجه ای که عطّار را از اصحاب خاص احمد بن ابی زاهر معرفی کرده اند. احمد بن ابی زاهر چنان که از عناوین آثارش پیداست، دغدغه های کلامی داشته و در مهم ترین عناوین کلامی محل بحث و اختلاف، کتاب نوشته است. از جملهٔ آثار وی کتاب البداء، کتاب صفة الرسل والأنبياء و الصالحين، كتاب الجبر و التفويض و كتاب ما يفعل الناس حين يفقدون الإمام است. اما روایات به جا مانده از وی بیشتر در حوزهٔ امام شناسی است که در کتاب بصائر الدرجاتِ صفّار و پاره ای نیز در کتاب کافی از طریق محمد بن یحیی عطار نقل شده است. ارتباط گستردهٔ عطّار با وی می تواند تا اندازه ای گرایش های فکری وی را نشان دهد.

محمد بن (ابی) اسحاق قمی نیز راوی دیگری است که از اصحاب امام جواد (علیه السلام)معرفی شده و کتاب هایی در کلام داشته است که احمد بن محمد بن خالد از او روایت می کرد.(2)

افول مدرسهٔ کلامی قم

در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم و با قوت گرفتن کلام عقلی در بغداد و انتقال میراث فکری امامیه به این حوزهٔ فکری، به تدریج مدرسهٔ قم رشد و رونق خود را از دست داد. این مسئله به ویژه به دلیل تقابلی که مدرسهٔ بغداد به لحاظ روش با مدرسهٔ قم پیدا کرد، شدت یافت. گسترش کلام عقلی در بغداد، هجوم اعتراضات حوزهٔ بغداد به مدرسهٔ فکری قم و از طرفی گسترش رویارویی های بیرونی در دولت آل بویه که بیشتر نیازمند گفت وگوهای برون متنی و عقلی بود، زمینهٔ افول مدرسهٔ قم را فراهمساخت و پس از شیخ صدوق که نقطهٔ اوجی در این مدرسهٔ فکری است، شاهد یک جریان مستمر کلامی در قم نیستیم و می توان وفات شیخ صدوق را پایان حیات مدرسهٔ قم دانست.

ولی آنچه مدرسهٔ قم را دارای اهمیتی مضاعف می کند این است که این مدرسه توانست یک جریان تاریخی پدید آورد که در دوره های مختلف تاریخ اندیشهٔ امامیه، هوادارانی داشته باشد. جریان محدثْ متکلمان گرچه در کوفه ریشه داشت، در قم به یک نظام معرفتی تبدیل شده، طرح و روشی برای اخذ معارف دینی ارائه داد و بر اساس آن جوامع حدیثی اعتقادی را پدید آورد. این شیوه با افول مدرسهٔ قم از میان نرفت و در مدارس دیگر طرفدارانی یافت.

1- . همان، ص88.

2- . طوسی، فهرست، ص437.

مدارس فکری ری، حله و در نهایت مدرسهٔ اصـفهان، شاهد شخصـیت های بزرگی چون قطب راوندی، ابن طاووس، شـهید ثانی، علامه مجلسـی و... است که به شـیوهٔ مدرسـهٔ قم پایبندنـد و امتـداد تاریخی این مـدرسه به شـمار می آیند. در نقطهٔ مقابل، پیدایش جریان های مخالف با مدرسـهٔ قم نیز می توانـد حاکی از اهمیت این مـدرسه در تاریـخ اندیشـهٔ امامیه باشد. اینکه در بغداد و نیز مدارس دیگر شـیعه، نسـبت به مشایـخ قم و شـیوهٔ ایشان در مباحث کلامی موضع گیری های جدّی شده و آثاری را پدیدآورده است، خود نشان دهندهٔ اهمیت این حوزهٔ فکری است.

نتیجه گیری

با انتقال میراث جریان فکری محدثْ متکلمان کوفه به قم و پذیرش آن از سوی مشایخ این حوزهٔ حدیثی، این جریان به اصـلی ترین جریان فکری قم تبـدیل شد که در عین اختلافات درونی و خطوط فکری متمایز، تا پایان دوران حیات مدرسهٔ قم در سال های پایانی سدهٔ چهارم، جریانی مسـتمر و مدرسه ای کلامی را پدید آورد. این جریان با دارا بودن شاخص های کلامی و با روش مشخص به تولید میراثی ارزشمند در حوزهٔ کلام تبیینی نائل آمد و مدرسهٔ قم را به مدرسه ای اثرگذار و پر اهمیت در تاریخ اندیشهٔ کلامی امامیه بدل کرد.

ص: 35

کتاب نامه

1. ابن الغضائری، احمد بن الحسین، الرجال، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث، 1422ق.

2. ابن الندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران: انتشارات امیر کبیر، 1366.

3. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، تصحیح: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: مکتبة النهضة المصریه، 1369ق.

4. افندی، میرزا عبدالله، ریاض العلما وحیاض الفضلا، به اهتمام سید محمود مرعشی، قم: کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی، 1403ق.

5. برقی، احمد بن محمد، طبقات الرجال، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1342.

6. ----------- ، المحاسن، تصحیح جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیه، 1371ق.

7. شوشتری، سید نورالله، مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلامیه، 1377.

8. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه، الاعتقادات، قم: مؤسسة الامام الهادی، 1430ق.

9. ----------- ، کمال الدین وتمام النعمه، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1395ق.

10. ----------- ، من لا یحضره الفقیه، مؤسسة النشر الاسلامی، 1314.

11. ----------- ، (بی تا)، التوحید، به کوشش سید هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

12. طوسی، محمد بن الحسن، اختیار معرفة الرجال، به کوشش سید مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البیت، 1363.

13. ----------- ، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه، 1381ق.

14. ----------- ، فهرست کتب الشیعه، به کوشش عبد العزیز طباطبایی، قم: ستاره، 1420ق.

15. ----------- ، الغیبه، به کوشش عباداللہ تهرانی، قم: دار المعارف الاسلامیه، 1411ق.

16. قمّی، محمد بن الحسن، تاریخ قم ، به کوشش محمدرضا انصاری قمی قم: کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی، 1385.

17. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دار الحدیث، 1429ق.

18. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، 1413ق.

19. نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1407ق.

خاندان اشعری و تأثیر آن بر سیر تحول مکتب حدیثی قم

خاندان اشعری و تأثیر آن

بر سیر تحول مکتب حدیثی قم

سهیلا پیروزفر(1)

محمدمهدی آجیلیان مافوق(2)*

درآمد

حوزهٔ حـدیثی قم یکی از مؤثرترین و فعـال ترین حوزه های حـدیثی شـیعه، به خصوص در قرن های سوم و چهارم هجری بوده است. این حوزه میراث دار مکتب حـدیثی کوفه است که به دنبـال مهـاجرت خانـدان ها و محـدثان شـیعی از کوفه، بر اثر اوضاع نابسامان و تشـدید فشارهای سیاسی بر شیعیان در عراق از سوی حکام زمان، در این منطقه پایه گذاری شده است.

سابقهٔ تشیع در این شـهر به ربع آخر قرن اول هجری، هم زمان با مهاجرت خاندان اشعری به دنبال شکست قیام عبدالرحمن بن محمد بن اشـعث بن قیس به این منطقه باز می گردد.(3) ظاهراً موسـی بن عبدالله بن سعد اشعری، تربیت شدهٔ کوفه و امامی مذهب، نخستین کسی است که در قم تشیع را اظهار می کند.(4)

پیشـینهٔ تاریخ حدیثی این شـهر نیز با مهاجران اشـعری پیوند می خورد. حضور یازده نفر از فرزندان عبدالله بن سـعد اشـعری(5) در زمرهٔ اصحاب و راویان امام باقر و امام صادق(علیه السلام)، و دیگرانی از

1- دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد Spirouzfar@um.ac.ir

2- * دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد M.Mahdi_Ajilianemafogh@yahoo.com

3- . حموی، معجم البلدان، ج4، ص397 و 398.

4- . قمی، تاریخ قم، ص278.

5- . عبدالله بن سعد و احوص بن سعد، دو بزرگ اشعریان مهاجر به قم می باشند.

سلسلهٔ انساب اشعری، گویای رواج فعالیت های حدیثی تشیع در قم در نیمهٔ اول قرن دوم هجریاست.

شاید بتوان خاندان اشـعری را یکی از اثرگذارترین خاندان ها در سه قرن ابتدایی اسلام بر سیر تاریخی و حدیثی شهر قم دانست. از این رو، بررسی مکتب حدیثی این شهر بدون در نظر گرفتن تأثیر این خاندان و محدثان نام آشنای برخاسته از آن بر سیر تحولات این مکتب، کاری ضعیف و ناقص خواهد بود. به همین سـبب، در مقالهٔ حاضـر به تشـریح نقش اشعریان در پیدایش، توسعه و گسترش مکتب حدیثی قم در قرون اول تا سوم هجری پرداخته و میزان اثرپذیری این مکتب را از خاندان اشعری بررسی کرده ایم.

پژوهش حاضر در سه محور، در صدد بررسی این موضوع است:

الف) پیشینهٔ اشعریان مهاجر به قم؛

ب) اشعریان و حدیث؛

ج) تأثیر خاندان اشعری بر سیر تحول مکتب حدیثی قم.

بخش اول: پیشینهٔ اشعریان مهاجر به قم

1. نسب نامهٔ اشعریان مهاجر

یک. مالک بن عامر

اشـعریان از قبایل مشـهور یمن بودنـد که نسـبشان به نبت بن ادد، از بنی کهلان از اعراب قحطانی، می رسد.(1) وجه نام گذاری شخص مذکور به اشعر این بود که وقتی از مادر متولد شد، تمام بدنش را مو فرا گرفته بود. به همین سبب اشعر، یعنی پر مو، خوانده شد.(2)

اشعریان ساکن قم عمدتاً از نسل عبدالله و احوص فرزندان سعد بن مالک بن عامرند. مالک بن عامر که نخستین نفر از اشعریان ساکن شبه جزیرهٔ عربسـتان در گرویدن به پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سلم)است، در کتب رجال جزء صحابهٔ آن حضرت و با عنوان مالک بن عامر بن هانی بن خفاف اشعری معرفی شده است.(3)

داستان اسلام آوردن مالک بن عامر را مؤلّف تاریخ قم از زبان خود او چنین نقل

1- . ابن سعد، الطبقات الکبری، ج4، ص105.

2- . سمعانی، الانساب، ج1، ص166.

3- . ابن اثیر، اسد الغابه، ج5، ص29 و30؛ ابن حجر، الاصابه، ج6، ص26.

می کند: مردی از اهالی مکه به میان اشعریان ساکن یمن می آید و از ظهور پیامبری در مکه خبر می دهد که مردم را به اسلام دعوت می کند. مالک که خود را در شگفتاز این دین جدید و مشتاق یافتن حقیقت می یابد، تصمیم می گیرد که نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)در مکه برود و سخن او را بشنود. در این بین، عبد شمس و اسلم، دو عموی او، مانعش می شوند و او را با ریسمان به بند می کشند. مالک بعد از رهایی یافتن از بند، بت قبیله را می شکند و به سمت مکه به راه می افتد. زمانی که به مکه می رسد، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)در طلب او از منزل بیرون می آید و از او سؤالاتی می کند. به دنبال این گفت وگو، مالک شهادتین را به زبان می آورد و مسلمان می شود.

نویسندهٔ تاریخ قم می افزاید: مالک بار دیگر به همراه هفتاد مرد اشعری به محضر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)حاضر می شود و برای او دو هجرت است.(1)

از دیگر اطلاعاتی که در دست است، حضور او در فتوحات اسلامی در زمان خلیفهٔ دوم است. او که در فتح ایران همراه سپاه اسلام حضور داشته است، در روز مدائن با عبور از دجله موجبات پیروزی سپاه اسلام و فتح پایتخت ساسانیان را فراهم می کند و شجاعتی مثال زدنی برای خود به ثبت می رساند.(2) همچنین در فتح بصره، اهواز و اصفهان به فرماندهی ابوموسی اشعری شرکت داشته و به دستور ابوموسی به ناحیهٔ جبل گسیل شده و بخش هایی از آن منطقه، از جمله ساوه را فتح کرده است.(3)

مالک در صفین در رکاب حضرت علی (علیه السلام)حضور داشته و در این جنگ به شهادت رسیده است.(4) علامه امینی نیز نام او را جزء 145 صحابه ای آورده که در جنگ صفین همراه علی (علیه السلام)با معاویه جنگیده اند.(5)

دو. سائب بن مالک بن عامر

سائب پسر مالک از اشراف کوفه و از شخصیت های بانفوذ و مؤثر در جریان قیام مختار بوده

1- . قمی، تاریخ قم، ص746 - 748.

2- . ابن اثیر، همان؛ ابن حجر، همان.

3- . قمی، همان، ص730.

4- . ابن اثیر، اسد الغابه، ج5، ص29 و 30.

5- . امینی، الغدیر، ج9، ص367.

است. روحیهٔ شیعی و ضد اموی از زمان او به شکلی آشکار در خاندان اشعری رواج می یابد وشاید بعدها باعث مهاجرت این خاندان از کوفه به قم می شود. شاید نخستین نمونهٔ آشکار ثبت شده در تاریخ بر این گرایش، زمانی باشد که حضرت علی (علیه السلام)از ابوموسی اشعری خواست تا از کوفه برای وی که عازم جنگ با ناکثین بود نیرو بفرستد. در این جریان، ابوموسی از سائب مشورت می خواهد و سائب در جواب او می گوید: «به نظر من از آنچه نوشته است، پیروی کن»(1) که این ارادت سائب به امام علی (علیه السلام)را نشان می دهد.(2) از دیگر جریاناتی که روحیهٔ ضد اموی سائب و گرایش شیعی او را نشان می دهد، پاسخ به عبدالله بن مطیع، فرستادهٔ عبدالله بن زبیر به کوفه بعد از قتل مصعب بن زبیر، است. عبدالله بن مطیع بر منبر به مردم وعدهٔ عدالتی به شیوه و سیرهٔ عمر و عثمان می دهد، اما سائب در پاسخ خواستار برقراری عدالت به شیوه و سیرهٔ علوی می شود.(3)

حضور برجسته و فعال سائب در جریان قیام مختار، شاهدی دیگر بر گرایش عمیق شیعی و ضد اموی اوست. به نقل طبری، سائب از جملهٔ پنج نفری بود که در زمان حبس مختار در زندان عبیدالله بن زیاد در کوفه از مردم برای او بیعت می گرفتند.(4) همچنین به نقل تاریخ قم از ابومخنف، سائب جزء ده تن از اشراف کوفه بود که ضمانت مختار را کردند و باعث آزادی او از زندان شدند.(5) نقش سائب در این قیام آن چنان برجسته است که حتی در زمان نبودن مختار، او در کوفه قائم مقام و خلیفه بود.(6)

پایان کار سائب همراه با مختار به دنبال کشته شدن محمد بن اشعث به دست مصعب بن زبیر و محاصرهٔ قصر دارالامارهٔ کوفه بود. در این جریان، مصعب همهٔ اصحاب مختار را امان می دهد، اما سائب از قبول امان امتناع می ورزد.(7) در پایان، مختار به همراه نوزده نفر از یارانش، از جمله سائب، از قصر دارالاماره بیرون می آید و در سال 66 هجری طی سرکوب قیام مختار کشته می شود.(8)

1- . طبری، تاریخ الطبری، ج3، ص512.

2- . جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ج1، ص184.

3- . طبری، همان، ج4، ص489 و 490؛ ابن اعثم، الفتوح، ج3، ص249؛ امین، اعیان الشیعه، ج7، ص182.

4- . طبری، همان، ص488 و 489.

5- . همان، ص798.

6- . براقی، تاریخ الکوفه، ص273؛ قمی، همان، ص807.

7- . قمی، همان، ص807 - 809.

8- . طبری، تاریخ الطبری، ج4، ص569 و570.

فرزند سائب به نام محمد به دست حجاج بن یوسف کشته می شود.(1) بعضی کشته شدن او بهدست حجاج را علت مهاجرت اشعریان از کوفه به قم دانسته اند که در بخش بعدی مقاله بررسی می شود.

سه. سعد بن مالک بن عامر

دربارهٔ سعد اطلاع چندانی در دست نیست جز اینکه کتب رجال به دنبال ذکر حال پدرش، مالک بن عامر، او را یکی از اشراف کوفه شمرده اند.(2) دیگر آنکه سعد بن مالک، آن کسی است که در زمان خلافت عثمان نزد او دربارهٔ باده نوشی ولید بن عقبه امیر کوفه شهادت می دهد تا حد شرعی بر او جاری شود.(3) اشعریان ساکن قم عمدتاً از نسل دو پسر او با نام های عبدالله و احوص اند. به نقل تاریخ قم عدد اشعریان ساکن این شهر به بیش از شش هزار نفر رسیده است که تنها از نسل ابوبکر، یسع، عمران و آدم فرزندان عبدالله دو هزار و چهار صد تن و از نسل فرزندان احوص، هزار و دویست نفر پدید آمده اند.(4)

2. علت مهاجرت اشعریان از کوفه به قم و سبب انتخاب این شهر

یک. علت مهاجرت اشعریان

نویسندهٔ تاریخ قم چندین روایت دربارهٔ علت مهاجرت برادران اشعری از کوفه به قم بیان کرده است. در این روایات، همراهی احوص با قیام زید بن علی بن الحسین،(5) بدرفتاری او با دهقانان و شکایت آنان نزد یوسف بن عمر ثقفی،(6) کشته شدن محمد – پسر سائب بن مالک – به دست حجاج بن یوسف در کوفه،(7) همراهی اشعریان با قیام عبدالرحمن بن محمد بن اشعث کندی در سال هشتاد هجری،(8) علت مهاجرت این خاندان به قم دانسته شده است.

1- . قمی، همان، ص811 .

2- . ابن اثیر، اسد الغابه، ج5، ص29 و 30؛ ابن حجر، الاصابه، ج6، ص26.

3- . قمی، همان، ص812 .

4- . همان، ص683 و 684.

5- . همان، ص696 - 699.

6- . همان، ص699 - 702.

7- . همان، ص725 - 729.

8- . همان، ص734 و 735.

اگر این علـل را در کنار روایات نقل شـده دربارهٔ سال ورود اشـعریان به قم بگـذاریم، می توانیم دو علت اول را از دایرهٔ بحث خارج کنیم. مؤلّف تاریخ قم سه روایت در این باره نقل می کند که در هر سه با وجود اختلاف در ماه و روز ورود اشـعریان به قم، سال ورود آنان به این شهر، سال 94 هجری دانسته شده است.(1) با دانستن این مطلب که قیام زید در سال 121 هجری رخ داده و ولایت یوسف بن عمر ثقفی بر عراق پس از عزل خالد قسری در سال 120 هجری بوده است، می توان دو روایت اول را ناصحیح دانست.

در بارهٔ علل بیان شـده برای مهاجرت اشـعریان به قم می توان گفت: از مجموع دو علت پذیرفته شده در بالا و آنچه دربارهٔ سائب بن مالک گفته شد، می توان وجه مشترک همهٔ اخبار مربوط به مهاجرت اشعریان از کوفه را در دو مطلب خلاصه کرد:

1. گرایش آشکار اشعریان به مذهب تشیع؛

2. همکاری آنان با مبارزان و مخالفان بنی امیه.

اینکه اشـعریان در کوفه به طرفـداری و پیروی از علویـان مشـهور بوده انـد و در جریـان حوادث گذشـته از جمله قیـام مختار و اشـعث، به مخالفت و ضدیت امویان شـناخته می شدند، بر همگان روشن است؛ بنابراین محال بود مروان و پسـرش عبدالملک، آنان را دوست و هم پیمان بشناسـند. لـذا هر دو طرف در انتظار فرصتی مناسب در کمین یکـدیگر نشسـته بودند. به همین علت، حجاج، محمد بن سائب را از کوفه دور کرد و به عنوان مرزداری، بـدون اینکه نیرویی در اختیارش بگـذارد و تنها به نام اینکه به جای هزار مرد کفایت است، به آذربایجان فرستاد؛ زیرا حضور محمد در کوفه ممکن بود مانع به نتیجه رسیدن نقشه هایش شود. محمد هم در مدت اقامتش در آذربایجان این نکته را دریـافت و به همین علت، محـل مأموریتش را ترک کرد و بـدون اجازه گرفتن از حجاج یا مطلع ساختن او به کوفه بازگشت و خود را پنهان کرد. حجاج هم که فرصت را مغتنم یافت، محمد را با حیله دستگیر کرد و کشت و بعد از آن به آزار و شکنجهٔ اشعریان پرداخت. اشعریان نیز سرانجام به اختیار یا به اجبار آخرین راه خلاص و رهایی را انتخاب کردند و پای در رکاب مهاجرت گذاشتند.(2)

1- . همان، ص687 - 695.

2- . مقدس زاده، رجال قم و بحثی در تاریخ آن، ص31-35.

دو. علت انتخاب شهر قم برای مهاجرت از سوی اشعریان

در تحلیل این بحث توجه به سه مطلب ضـروری است: مطلب اول، روایتی است که به همراهی مالک بن عامر با ابوموسی اشعری در فتح بصـره، اهواز و اصفهان اشاره دارد. مالک پس از فتح ساوه و دفع شرّ کردهای طبرستان از این ناحیه، با گروه دیلم که طرخرود(1) را غارت کرده و مردم را به بردگی گرفته بودنـد، روبه رو شد و ضـمن نابودی این گروه، اسـیران را آزاد کرد و اموالشان را به آنان باز گرداند. در پی این ماجرا، آن مردم به مالک پناه بردند و همراه و ملازم او شدند تا آن زمان که او به کوفه بازگشت. مالک نیز بعد از برگشـتن به کوفه این داستان را برای فرزندان خود تعریف کرد و همین، علت پناه بردن اشعریان به آزادکردگان جد خود در طرخرود در نزدیکی قم است.(2)

مطلب دوم، اعتراض عبـدالله به برادرش احوص در انتخاب قم برای سـکونت است. عبدالله که برای فروش اموال اشـعریان در کوفه مانده و کمی دیرتر به گروه مهاجر ملحق شـده بود، با مشاهـدهٔ سـکونت اشـعریان در قم به برادرش احوص اعتراض می کند که چرا به اصـفهان یا قزوین که یکی از مرزهای بین سـرزمین مسـلمانان و کفار می باشـد، نرفته است. احوص ضـمن پاسـخ به عبـدالله، در برابر اصـرار او برای مهاجرت از قم امتناع ورزید تا اینکه عبدالله بر ماندن در این مکان راضـی شد و احوص برای او در محل آتشـکده ای قدیمی، مسـجدی بنا کرد.(3)

مطلب سوم، درگیری اشـعریان مهـاجر بـا گروه دیلم و حفـظ مردم قم از گزنـد آنـان است. این گروه که همه سـاله به این ناحیه حمله می کردند، بدون اطلاع از حضور اشـعریان در این منطقه با انگیزهٔ قتل و غارت به این ناحیه هجوم آوردند، اما با اشعریان مواجه شدند و ضمن شکست از این ناحیه گریختند. اهالی قم که از این موضوع بسـیار خوشـحال شدند، از اشـعریان خواستند که در این منطقه سکنی گزینند و میانشان عهدنامه ای منعقد شد.(4)

چند نکته:

1. با توجه به مطلب اول، شناخت اشعریان از ایران و مناطق مساعد آن برای مهاجرت و زندگی مسلّم است.

1- . شهری در پنج فرسنگی جنوب غربی قم، بین قم، آوه و ساوه.

2- . قمی، تاریخ قم، ص730 - 731.

3- . همان، ص709 - 711.

4- . همان، ص706 - 708، 732، 735-736 و740.

2. مسیر حرکت اشعریان به سمت ایران و برای سکونت در یکی از شهرهای اصفهان یا قزوین است. اصفهان جایی است که پیش تر عرب مضریه به دنبال جنگ های صدر اسلام در آن سکنی گزیده است. قزوین نیز یکی از مرزهای مسلمانان با کفار محسوب می شود.(1)

3. داستان درگیری مالک با گروه دیلم بسیار شبیه داستان درگیری اشعریان مهاجر با این گروه است. حال با توجه به اینکه یکی از منابع تاریخ قم، نقل های شفاهی یا کتب نگارش شده بر این مبناست و با در نظر گرفتن تکرار بیشتر این داستان دربارهٔ اشعریان مهاجر، می توان نتیجه گرفت که این دو جریان در اصل یک داستان بوده و مربوط به اشعریان مهاجر است.

4. با توجه به اعتراض عبدالله به احوص دربارهٔ اقامت در قم دانسته می شود که از ابتدا این شهر برای سکونت انتخاب نشده بود و تنها احوص که قبل از عبدالله در حرکت به سمت اصفهان یا قزوین است، به دلایلی در این منطقه اقامت گزید.

5. درگیری اشعریان با گروه دیلم و مصون داشتن مردم قم از شر آنان و به دنبال آن، درخواست اهالی این شهر از اشعریان برای ماندن و انعقاد عهدنامه ای بین آنان، بهترین دلیل برای احوص در اقامت در این منطقه بوده است.(2)

آنچه گفته شد نکاتی در جمع علل سکونت اشعریان در قم بود که در کتب و مقالات در دسترس به آن اشاره نشده است.

3. مذهب اشعریان مهاجر به قم

نخستین گرایش های شیعی و ضد اموی اشعریان مهاجر به قم را می توان در حضور جدشان، مالک بن عامر، در جنگ صفین همراه علی (علیه السلام)و پس از آن، همراهی سائب بن مالک با قیام مختار در کوفه دانست. نکته ای که در این ماجرا به وضوح بر تشیع سائب دلالت دارد، سخنانی است کهاو بعد از شکست نیروهای زبیریان به دست نیروهای مختار و ورود آنان به کوفه بر زبان می راند. سائب در این زمان، سپاهیان را با تعبیر «یا شیعة آل رسول الله» خطاب قرار می دهد.(3)

1- . این نکته ای است که ضمن ارجاع مطلب دوم به آن اشاره شده است.

2- . این نیز مطلبی است که احوص خود در جریان گفت وگو با برادرش ابراز می دارد. عین عبارات احوص چنین است: «این موضع، ما را بهتر است و بر ما مبارک است و در اصفهان از عرب مضریه بسیارند، از هریک قبیله و طایفه ای دیگر، قدر ما ندانند، و ما در میانهٔ ایشان معزز و مکرم نباشیم» (قمی، تاریخ قم، ص709).

3- . ابن اعثم، الفتوح، ج3، ص262.

همان طور که قبلاً بیان شد، یکی از علل خروج اشعریان از کوفه، همراهی آنان با قیام عبدالرحمن بن محمد بن اشعث بود. در تاریخ طبری و الکامل ابن اثیر، گرچه در ضمن شرح خروج عبدالرحمن بر حجاج، نامی از اشعریان و آمدنشان به قم نیامده است، این مطلب به روشنی بیان شده است که جمعی از تابعین و قاریان قرآن از جمله سعید بن جبیر- که از شیعیان معروف امام علی (علیه السلام)بوده است - در سپاه او قرار داشته اند.(1) حموی این مطلب را با نکته ای اضافه به پایان می برد که چون عبدالرحمن از سپاه حجاج شکست خورد، برادرانی از آل اشعر به ناحیهٔ قم مهاجرت کردند.(2) این مطلب بر این دلالت دارد که اشعریان نیز در سپاه عبدالرحمن حضور داشته اند.

حال با توجه به اینکه سپاه عبدالرحمن با حجاج که از دشمنان سرسخت امیرمؤمنان علی (علیه السلام)بود، مبارزه می کرد، و لشکری کوفی به حساب می آمد و اهل کوفه به تشیع شهره بودند، و وجود جمعی از دانشمندان و قراء تابعین در آن - از جمله سعید بن جبیر که از شیعیان معروف علی (علیه السلام)بود - ثابت است، و با توجه به سیاق سخن حموی که برادرانی از آل اشعر در این قیام حضور داشته اند، می توان نتیجه گرفت که اولاً این قیام، حرکتی شیعی بود و ثانیاً آن عده از اشعریان که به قم آمدند، شیعی مذهب بودند.(3)

همچنین می توان برخاستن راویان و محدثانی از این خاندان را، به فاصلهٔ کمی از حضورشان در قم، دلیلی دیگر بر تشیع آنان دانست؛ چه آنکه تا خاندانی در تشیع اصیل و سابقه دار نباشد، بعید است که در این فاصلهٔ اندک راویانی پرشمار و مشهور از آن برخیزد. بر این اساس، باید تشیع اشعریان را، به رغم جلوهٔ بیشتر در مسائل سیاسی، تشیعی اعتقادی دانست که در ظهور محدثانی از این خاندان در میان اصحاب ائمه (علیهم السلام) نمود می یابد. این بحثی است که در قسمت بعد به تفصیل به آن پرداخته می شود.

بخش دوم: اشعریان و حدیث

1. سابقهٔ اشعریان در حدیث

ارتباط حدیثی اشعریان با مکتب علمی امامان (علیهم السلام) به زمان امام سجاد (علیه السلام)قبل از مهاجرت این خاندان

1- . طبری، تاریخ الطبری، ج5، ص163؛ ابن اثیر، اسد الغابه، ج4، ص478 و 479.

2- . حموی، معجم البلدان، ج4، ص397.

3- . فقیهی، تاریخ مذهبی قم، ص38 و 39.

به قم برمی گردد. قیس بن رمانهٔ اشعری، از جمله اولین اشعریان شناخته شده در ارتباط با خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)است و حلقهٔ حدیثی این خاندان با ائمه (علیهم السلام) را برقرار می کند. ابن شهرآشوب، وی را در شمار اصحاب امام سجاد (علیه السلام)آورده(1) و شیخ طوسی او را از اصحاب امام باقر(2) و امام صادق (علیه السلام)(3) می داند. برقی نیز او و فرزندش مفضل را در زمرهٔ اصحاب امام باقر (علیه السلام)می داند.(4) در این بین، آنچه صحابی امام سجاد (علیه السلام)بودن قیس را تقویت می کند، قرار گرفتن فرزند او، مفضل بن قیس بن رمانه، جزء اصحاب امام باقر و امام صادق (علیه السلام)(5) است. با توجه به این مطلب، حضور قیس در یک طبقه بالاتر از فرزندش مفضل، در شمار اصحاب امام سجاد (علیه السلام)محتمل تر است. این شخص از آن دسته اشعریانی است که همراه مهاجران اشعری به قم نیامد و در کوفه باقی ماند.

در بین نخستین مهاجران اشعری نیز محدثانی از این خاندان را می یابیم که همراه این گروه به قم نقل مکان کرده اند. بر اساس نقل حموی در معجم البلدان با مهاجرت یکی از فرزندان عبدالله بن سعد به قم - که تربیت شدهٔ کوفه و امامی مذهب است - تشیع به این شهر انتقال یافت.(6) ظاهراً شخص مورد نظر حموی، موسی بن عبدالله است که تاریخ قم وی را نخستین اظهارکنندهٔ تشیع در قم معرفی کرده است.(7)

با توجه به سابقهٔ اشعریان در حدیث، برخاستن راویان و محدثانی از این خاندان به فاصلهٔ کمی از حضورشان در قم طبیعی می نماید. همین امر، علت حضور شماری از فرزندان عبدالله بن سعد و دیگر سلسلهٔ انساب اشعری، در شمار اصحاب و راویان امامان (علیهم السلام) در طبقهٔ اول مهاجران اشعری است.2. شمار اصحاب و راویان امامان (علیهم السلام) در طبقات محدثان اشعری

یک. طبقهٔ اول محدثان اشعری

همان گونه که اشاره شد، در طبقهٔ اول اشعریان مهاجر، شماری از فرزندان عبدالله بن سعد و دیگر

1- . ابن شهرآشوب، مناقب آل ابی طالب، ج3، ص312.

2- . با نام قیس بن رمانهٔ اشعری (طوسی، رجال، ص143).

3- . با نام قیس بن ابی مسلم اشعری کوفی (طوسی، رجال، ص272).

4- . برقی، رجال، ص15.

5- . طوسی، رجال، ص145 و 307.

6- . حموی، معجم البلدان، ج4، ص397 و 398.

7- . قمی، تاریخ قم، ص278.

سلسلهٔ انساب اشـعری، در شمار اصحاب و راویان امامان معصوم (علیهم السلام) قرار دارند. این افراد که در زمرهٔ اصحاب امام باقر (علیه السـلام)، امام صادق (علیه السـلام)و امام کاظم (علیه السـلام)به شمار می آمده و عمدتاً در نیمهٔ اول و اواسط قرن دوم هجری می زیسته اند، عبارت اند از:

1. موسـی بن عبدالله اشـعری: از اصـحاب امام صادق (علیه السـلام).(1) شـیخ طوسـی در پایـان نـام او آورده است: «روی عنهما (علیه السلام)» که منظور روایت وی از دو امام باقر و صادق (علیه السلام) است.(2) در واقع این شخص را باید حلقهٔ واسط بین محدثان قمی و امامان معصوم (علیهم السلام) دانست.

2. شعیب بن عبدالله اشعری: او که در کتب رجال با نام شعیب بن بکر بن عبدالله نیز آمده، از اصحاب امام باقر (علیه السلام)و امام صادق (علیه السلام)دانسته شده است(3).

3. عمران بن عبـدالله اشـعری: از اصـحاب امـام صـادق (علیه السـلام).(4) کشـی سه روایت دربـارهٔ ملاقـات وی بـا امـام صـادق (علیه السـلام)نقـل کرده که در آنهـا امـام تعبیرات جالبی دربارهٔ وی به کار برده است. در روایت اول که از ملاقات عمران با امام در منا حکایت دارد، امام او را دعا کرده و فرموده است: «أسأل الله أن یصلی علی محمد، و ان یظلک و عترتک یوم لا ظل إلا ظله». در روایات دوم و سوم که گویای ملاقات عمران با امام در مـدینه است، امام صادق (علیه السـلام)با تعابیری چون «هـذا من اهل بیت النجباء» و «هذا نجیبُ قومٍ لنجبـاء، مـا نصب لهـم جبـار إلاـ قصـمه الله» او و اهـل قم را سـتوده است.(5) این روایـات بر علـو مرتبـهٔ عمران نزد امـام صـادق (علیه السلام)دلالـت دارد.(6)4. آدم بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق (علیه السلام).(7)

5. ابوبکر بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق (علیه السلام).(8)

6. عبدالملک بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق (علیه السلام)(9) که در روایتی امام دربارهٔ او

1- . برقی، رجال، ص30؛ طوسی، رجال، ص301.

2- . ر.ک: تفرشی، ج4، ص436؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج20، ص31.

3- . شـیخ طوسـی ضـمن بیان نام عیسـی ابوبکر بن عبدالله از دو برادرش موسـی و شعیب یاد کرده است (برقی، رجال، ص30؛ طوسی، رجال، ص301).

4- . طوسی، رجال، ص257.

5- . همو، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص623-625.

6- . آیت الله خویی هر سه روایت کشی را تضعیف کرده است (خویی، معجم رجال الحدیث، ج14، ص157).

7- . طوسی، رجال، ص156؛ برقی، رجال، ص27.

8- . برقی، همان، ص43.

9- . طوسی، همان، ص238؛ برقی، همان، ص24.

فرموده است: «انه قوی الایمان».(1)

7. یسع بن عبدالله اشعری: نام او در کتب اصلی رجال نیامده، اما از وی دو حدیث مستقیماً از امام صادق (علیه السلام)نقل شده است که بر صحابی بودن او دلالت دارد.(2)

8. یعقوب بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق (علیه السلام).(3) هرچند در کتب رجال از او اطلاعات چندانی در دست نیست، با توجه به نقل یاقوت حموی که وی را یکی از عالمان شهر قم شمرده است،(4) می توان نتیجه گرفت که او در زمان خود دانشمندی شناخته شده و پرآوازه بوده است.

9. اسحاق بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق (علیه السلام).(5) نجاشی او را در زمرهٔ راویان آن حضرت و امام کاظم (علیه السلام) می داند.(6) شیخ طوسی از شخصی با نام اسحاق قمی در شمار اصحاب امام باقر (علیه السلام)یاد کرده(7) و برای او کتابی بر شمرده است.(8) آیت الله خویی و دیگر علمای رجال این شخص را همان اسحاق بن عبدالله می دانند.(9)

10. ادریس بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق(10) و امام کاظم (علیه السلام).(11) نجاشی وی را درزمرهٔ راویان حضرت رضا (علیه السلام)دانسته است. او صاحب یک کتاب(12) و یک مجموعه مسائل(13) بوده که هر دو را محمد بن حسن بن ابی خالد، معروف به شنبوله، از او روایت کرده است.

11. عیسی بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق (علیه السلام).(14) نجاشی او را در شمار راویان آن

1- . حلی، خلاصة الاقوال، ص207.
2- . خویی، همان، ج21، ص133 و 134.
3- . برقی، همان، ص28.
4- . حموی، معجم البلدان، ج4، ص398.
5- . طوسی، رجال، ص162؛ برقی، رجال، ص28.
6- . نجاشی، رجال، ص73.
7- . طوسی، همان، ص126.
8- . همو، فهرست، ص55.
9- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج3، ص239؛ الامین، اعیان الشیعه، ج3، ص271.
10- . طوسی، همان، ص163.
11- . نجاشی، همان، ص104؛ برقی، رجال، ص52.
12- . همان.
13- . طوسی، فهرست، ص86.
14- . همو، رجال، ص258؛ برقی، همان، ص30.

حضـرت و امام کاظم (علیه السلام) یاد می کند.(1) کشـی دو روایت از امام صادق (علیه السـلام)دربارهٔ او آورده است که در آنها امام با تعبیراتی چون «إنک منّا أهل البیت» و «عیسی بن عبدالله هو منّا حیّاً و هو منّا میّتاً» او را ستوده است.(2)

آیت الله خویی، روایت دوم کشـی را صـحیح و آن را حاکی از جلالت قدر و رفعت مقام عیسی نزد امام صادق (علیه السلام)می داند.(3) در کتب رجال برای او یک مجموعه مسائل از حضـرت رضا (علیه السـلام)نام برده شـده که آن را محمد بن حسن بن ابی خالد، معروف به شنبوله روایت کرده است.(4)

12. احمد بن عیسی بن عبدالله اشعری: در کتب رجال از او در شمار اصحاب امامان (علیهم السلام) یاد نشده است؛ فقط اسم او در سند دو حدیث در کافی و یک حدیث در تهذیب الاحکام آمده که هر سه را مستقیماً از امام صادق (علیه السلام)روایت کرده است.(5)

به این افراد می توان کسانی چون ابراهیم بن محمـد اشـعری، احوص بن سـعد بن مالک بن احوص و فرزنـد او، عامر بن عبدالله بن سـعد، عبیـدالله بن سـعد بن مالک بن احوص، سـعد بن مالک بن احوص و... را که شـمار آنها به بیش از بیست نفر می رسد، افزود. این در حالی است که در فهرست ارائه شده در کتاب مکتب حدیثی قم، شمار محدثان قم در نیمهٔ اول قرن دوم هجری به بیش از سی نفر نمی رسد.(6)

دو. طبقهٔ دوم محدثان اشعری

ارتباط اشعریان با مکتب حدیثی امامان (علیهم السلام) در طبقهٔ دوم نیز حفظ شده و گسترش یافته است. حجم بیشتر مجموعه های کتب و مسائل در این طبقه، گویای این گسترش روابط است. در این طبقه نیز می توان از محدثانی در شـمار اصـحاب و راویان امام صادق، امام کاظم، امام رضا و امام جواد (علیهم السلام) نام برد که عمدتاً در نیمهٔ دوم قرن دوم و اوایل قرن سوم می زیسته اند:

1. زکریـا بن ادریس بن عبـدالله اشـعری: کنیـهٔ وی ابوجریر بوده است. او در شـمار اصـحاب و راویان امام صادق، امام کاظم و امام رضـا (علیهم السلام) آمده است.(7) در روایتی پس از مرگ وی از حضرت

1- . نجاشی، همان، ص296.

2- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص624 و 625.

3- . خویی، همان، ج14، ص213.

4- . طوسی، فهرست، ص187؛ نجاشی، رجال، ص297.

5- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج2، ص195 و 197.

6- . جباری، مکتب حدیثی قم، ص154 و 155.

7- . طوسی، رجال، ص210، 347 و 358؛ نجاشی، رجال، ص173.

رضا (علیه السلام)درباره اش سؤال می شود و امام برای وی از خداوند رحمت و آمرزش می خواهد.(1) از او بزرگانی چون صفوان بن یحیی، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، محمد بن ابی عمیر، یونس بن عبدالرحمن و ابن مغیره روایت کرده اند.(2) او کتابی دارد که به طرق مختلف روایت شده است.(3) از او شش حدیث در کتب اربعهٔ شیعه نقل شده است.

2. زکریا بن آدم بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق، امام رضا و امام جواد (علیهم السلام).(4) وی از راویان امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) است و حدود چهل حدیث از او نقل شده است.(5) نجاشی از او با تعابیری چون «ثقه، جلیل، عظیم القدر، کان له وجه عند الرضا (علیه السلام)» یاد کرده است.(6) کشی روایات جالبی دربارهٔ وی نقل کرده است. در روایتی زکریا به امام رضا (علیه السلام)گفت: می خواهم از میان اهل بیت خود بروم، زیرا که انسان های احمق در میان آنان بسیار شده است. امام فرمود: «چنین کاری نکن؛ زیرا به سبب تو، بلا از اهل بیتت دفع می گردد، همان طور که به سبب امام کاظم (علیه السلام)بلا از اهل بغداد دفع می شود». در روایت دیگر علی بن مسیب از امام رضا (علیه السلام)می پرسد که در زمان دسترسی نداشتن به شما، معارف دینی را از چه کسی فرا بگیریم؟ امام فرمود: «زکریا بن آدم، که امینِ دین و دنیای شماست». روایات دیگری نیز دربارهٔ وی از ائمه (علیهم السلام) نقل شده که از جملهٔ آنان رقعه ای است که بعداز وفات او، یکی از معصومان (علیهم السلام) صادر کرده است.(7) برای او یک کتاب و یک مجموعه مسائل برشمرده اند که به طرق مختلف روایت شده است. ظاهراً این مجموعه مسائل، سؤالات وی از حضرت رضا (علیه السلام)بوده است.(8)

3. سهل بن یسع بن عبدالله اشعری: شیخ طوسی وی را در شمار اصحاب امام رضا (علیه السلام)آورده و به صحابی بودن او نزد امام کاظم (علیه السلام)اشاره کرده است.(9) نجاشی نیز او را در زمرهٔ راویان امام کاظم و

1- . همو، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص873.

2- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج8، ص288 و 289.

3- . طوسی، فهرست، ص133؛ نجاشی، رجال، ص173.

4- . همو، رجال، ص210، 358 و 375.

5- . خویی، همان، ص284.

6- . نجاشی، رجال، ص174.

7- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص857 -859.

8- . همو، فهرست، ص132؛ نجاشی، رجال، ص174.

9- . همو، رجال، ص358.

امام رضا (علیه السلام) دانسته و برای وی کتابی ذکر کرده است.(1) از او یازده حدیث در کتب اربعهٔ شیعه نقل شده است.

4. اسماعیل بن عیسی بن عبدالله اشعری: در کتب اصلی رجال نامی از وی نیامده است. از وی شانزده روایت مستقیماً از امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) نقل شده است.(2) او کتابی دارد که صدوق در بخش مشیخهٔ من لایحضره الفقیه به آن اشاره و به صحت آن حکم کرده است.(3)

5. مرزبان بن عمران بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام کاظم(4) و امام رضا (علیه السلام).(5) در روایتی مرزبان از امام رضا (علیه السلام)دربارهٔ تشیع خود سؤال می کند. امام در جواب وی را از شیعیان خود می دانند.(6) او کتابی دارد که صفوان بن یحیی آن را روایت کرده است.(7)

6. ادریس بن عیسی بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام رضا (علیه السلام).(8)

7. اسحاق بن آدم بن عبدالله اشعری: از راویان امام رضا (علیه السلام)و صاحب کتابی است که محمدبن ابی صهبان آن را روایت کرده است.(9)

8. اسماعیل بن آدم بن عبدالله اشعری: نجاشی با تعبیراتی چون «وجه من القمیین و ثقه» او را ستوده است. همچنین کتابی برای وی برشمرده که محمد بن ابی صهبان آن را روایت کرده است.(10) در کتب رجال دربارهٔ اینکه وی از چه کسی سماع حدیث کرده است، مطلبی نیامده و ابن داوود او را از کسانی می داند که از ائمه (علیهم السلام) روایت نکرده اند.(11) اما با توجه به تعبیر «وجه» در کلام نجاشی می توان وی را محدث و کتابش را اثری حدیثی دانست. ظاهراً وی در عصر امام هشتم (علیه السلام)می زیسته است.(12)

1- . نجاشی، رجال، ص186.

2- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج4، ص77 و 78.

3- . نمازی شاهرودی، مستدرک علم رجال الحدیث، ج1، ص658.

4- . برقی، رجال، ص66؛ طوسی، رجال، ص51.

5- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص794.

6- . نجاشی، رجال، ص423.

7- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص794.

8- . همو، رجال، ص351.

9- . طوسی، فهرست، ص55؛ نجاشی، رجال، ص73.

10- . نجاشی، رجال، ص27 و 28.

11- . ابن داوود حلی، رجال، ص49.

12- . مهاجر، رجال الاشعریین، ص50.

9. محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری: وی از امام رضا (علیه السلام)سماع حدیث و از امام جواد (علیه السلام)نقل روایت کرده است. نجاشی از او با تعبیراتی چون «شیخ القمیین، وجه الاشاعرة و متقدم عند السلطان» یاد کرده و کتاب الخطب را از آثار وی برشمرده است.(1) او از پدرش، محمد بن ابی عمیر و عبدالله بن مغیره بجلی روایت کرده است.(2)

10. سعد بن سعد بن مالک بن احوص اشعری(3): از اصحاب امام کاظم(4) ، امام رضا و امام جواد (علیهم السلام) است.(5) در روایتی امام جواد (علیه السلام)از خداوند برای او طلب جزای خیر کرده؛ زیرا او به امام وفا کرده است.(6) نام او در سند 74 حدیث در کتب اربعه به چشم می خورد.(7) او کتابی باب بندی شده دارد و در امر تبویب حدیث بر دیگر محدثان قمی پیشگام است. همچنین صاحب کتابی غیر مبوّب ومجموعه مسائلی از حضرت رضا (علیه السلام)است.(8)

11. اسماعیل بن سعد بن سعد بن احوص اشعری: وی که در کتب رجال با نام اسماعیل بن سعد الاحوص الاشعری القمی و اسماعیل بن الاحوص معرفی شده، از جملهٔ اصحاب امام کاظم(9) و امام رضا(10) (علیه السلام) است. از وی بیست حدیث از امام رضا (علیه السلام)در کتب اربعه روایت شده است.(11)

12. حمزة بن یسع بن یسع بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیه السلام) است.(12) نجاشی ضمن توصیف فرزندش احمد، او را از راویان امام رضا (علیه السلام)می داند.(13)

1- . نجاشی، رجال، ص338.

2- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج18، ص115.

3- . در این طبقه و طبقات بعدی با گروهی از محدثان اشعری از نسل احوص روبه رو می شویم. احوص بن سعد (برادر عبدالله) از بزرگان اشعری مهاجر از کوفه به قم است.

4- . برقی، رجال، ص51.

5- . طوسی، رجال، ص358 و 375.

6- . همو، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص792.

7- . خویی، همان، ج9، ص65.

8- . نجاشی، رجال، ص179.

9- . برقی، رجال، ص51.

10- . طوسی، رجال، ص352.

11- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج4، ص53.

12- . طوسی، همان، ص190 و 335.

13- . نجاشی، رجال، ص90.

13. عمران بن محمد بن عمران بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام رضا (علیه السلام).(1) او کتابی دارد که احمد بن محمد بن خالد برقی آن را روایت کرده است.(2)

14. محمد بن سهل بن یسع بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام رضا (علیه السلام).(3) نجاشی او را از راویان امام رضا و امام جواد (علیه السلام) می داند.(4) نام او در سند 380 حدیث در کتب اربعه به چشم می خورد.(5) او صاحب یک کتاب(6) و یک مجموعه مسائل از حضرت رضا (علیه السلام)(7) است.

علاوه بر این افراد، می توان از کسان دیگری نام برد؛ کسانی چون: ابراهیم بن یزید اشعری، ابراهیم بن محمد اشعری، جعفر بن عمران بن عبدالله بن سعد اشعری، حمزة بن عمران بن عبدالله بن سعد اشعری، فضل بن یزید اشعری، فضل بن محمد اشعری و... که شمار آنها به حدود سی نفر می رسد.(8)

یادآوری این نکته ضروری است که تا این زمان، یعنی مقارن با نیمهٔ اول قرن سوم هجری و طبقهٔ سوم محدثان اشعری، تفکیک محدثان اشعری از قمی کاری بس دشوار است. از همین روست که مرحوم خوانساری در کتاب روضات الجنات محدثان قمی را همان اشعریان دانسته که کم کم به قمی شهرت یافته اند.(9) البته پس از این زمان، با مهاجرت خاندان ها و طوایف شیعی مختلف به این شهر و شهرت یافتن آنان به لقب قمی، نمی توان این لقب را مختص اشعریان دانست.(10)

سه. طبقهٔ سوم محدثان اشعری

مکتب حدیثی شکل یافتهٔ قم در دو طبقهٔ قبل، در این طبقه تحت تأثیر اشعریان و ریاست آنان بر

1- . طوسی، همان، ص360.

2- . همو، فهرست، ص191؛ نجاشی، رجال، ص292 و 293.

3- . همو، رجال، ص365.

4- . نجاشی، همان، ص367.

5- . مهاجر، رجال الاشعریین، ص154.

6- . نجاشی، همان.

7- . طوسی، فهرست، ص225.

8- . دربارهٔ فهرست محدثان قمی، مقارن نیمهٔ دوم قرن دوم، همچنین انتهای قرن دوم و ابتدای قرن سوم ر.ک: جباری، مکتب حدیثی قم، ص155 - 159.

9- . خوانساری، روضات الجنات، ج2، ص180.

10- . در این باره در قسمت اول بخش سوم، توضیحات بیشتری ارائه خواهیم داد.

این مکتب، بعضی از ویژگی های خاص خود را بروز داده است. در این قسمت به معرفی شماری از محدثان اشعری این طبقه، مقارن با نیمهٔ اول قرن سوم هجری می پردازیم و در بخش بعد، تأثیرات طبقات محدثان اشعری را بر سیر تحول مکتب حدیثی قم بررسی می کنیم.

1. احمد بن اسحاق بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام جواد و امام عسکری (علیه السلام).(1) وی از امام جواد و امام هادی (علیه السلام) روایت کرده و از اصحاب خاص امام حسن عسکری (علیه السلام)است. نجاشی از وی با تعبیر «وافد القميين» یاد کرده است.(2) منظور از وافد در اینجا شخصی است که برای طرح سؤالات نزد ائمه (علیهم السلام) می آمده است. همچنین وی ناظر امام عسکری (علیه السلام)بر اوقاف قم بوده است.(3) او از کسانی است که امام زمان (علیه السلام)را دیده اند(4) و توقیعی از سوی حضرت در توثیق وی صادر شده است.(5) کشی روایات چندی را دربارهٔ وی نقل کرده که حاکی از علو مرتبت وی نزد ائمه (علیهم السلام) است. از آن جمله اینکهوی به هنگام حج، هزار دینار نیاز داشته است و حضرت با صدور توقیعی، دستور پرداخت آن مبلغ را به وی داده اند. در بازگشت از حج نیز از جانب حضرت، مالی به او پرداخت شده است.(6) از جملهٔ آثار او می توان به علل الصوم(7) یا علل الصلاة(8) اشاره کرد که ظاهراً مجموعهٔ بزرگی بوده است. همچنین او مجموعه مسائلی دارد که آن را از امام هادی (علیه السلام)پرسیده است.(9)

2. علی بن اسحاق بن عبدالله اشعری: شیخ طوسی از وی در شمار کسانی که از ائمه (علیهم السلام) روایت نقل نکرده اند، یاد می کند.(10) او کتابی دارد که احمد بن محمد بن خالد آن را روایت کرده است.(11)

3. احمد بن محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام رضا، امام جواد و

1- . طوسی، رجال، ص373 و 397؛ برقی، رجال، ص56 و60.

2- . نجاشی، رجال، ص91.

3- . قمی، تاریخ قم، ص211.

4- . حلی، خلاصة الاقوال، ص63.

5- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص831.

6- . همان.

7- . بر اساس گفتهٔ نجاشی در رجال.

8- . بر اساس گفتهٔ شیخ طوسی در فهرست.

9- . طوسی، فهرست، ص70؛ نجاشی، رجال، ص91.

10- . طوسی، رجال، ص434.

11- . طوسی، فهرست، ص158؛ نجاشی، رجال، ص279 و 280.

امام هادی (علیهم السلام)(1) و از بزرگ ترین و برجسته ترین شخصیت های علمی دوران خود و رئیس و بزرگ شهر قم که نجاشی از او با عباراتی چون «شیخ القمیین و وجههم و فقیههم غیر مدافع» یاد کرده است.(2) نام او در سند 2290 حدیث در کتب اربعه به چشم می خورد.(3) وی در دریافت و نقل حدیث بسیار سخت گیر بوده است، به طوری که حتی از محدث برجسته ای چون حسن بن محبوب نیز، به اتهام روایت از ابی حمزه،(4) حدیث نقل نکرده است. البته پس از مدتی از این نظر برگشته است.او از دیگرانی چون عبدالله بن مغیره و حسن بن خرزاذ به دلائلی نامعلوم روایت نمی کرده است.(5) در زمان ریاست او بر حوزهٔ حدیثی قم شمار کثیری از متهمان به غلو نسبت به ائمه (علیهم السلام) از این شهر اخراج شده اند. از جملهٔ این افراد احمد بن محمد بن خالد برقی است. البته او پس از مدتی از این کار پشیمان شد و ضمن عذرخواهی از برقی او را به این شهر بازگرداند(6) و پس از درگذشت وی با پای برهنه در تشیع جنازهٔ او حاضر شد.(7) از جملهٔ آثار او می توان به کتاب های النوادر،(8) التوحید، فضل النبی، المتعه، الناسخ و المنسوخ، فضائل العرب، الحج و الأظله اشاره کرد.(9)

4. محمد بن اسحاق بن یعقوب بن عبدالله اشعری: از اصحاب امام جواد (علیه السلام).(10) ظاهراً وی صاحب تألیفات متعددی بوده که احمد بن محمد بن خالد برقی آنان را روایت کرده است، اما

1- . طوسی، رجال، ص351، 373 و 383.

2- . نجاشی، رجال، ص82.

3- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج3، ص90.

4- . این شخص را برخی علی بن ابی حمزهٔ بطائنی(جباری، مکتب حدیثی قم، ص376) و برخی ابوحمزهٔ ثمالی دانسته اند (مهاجر، رجال الاشعریین، ص40). بنا بر نظر دوم، از آنجا که حسن بن محبوب متولد سال 149هجری و ابوحمزهٔ ثمالی متوفای سال 150هجری است و احمد بن محمد بن عیسی سماع را در نقل حدیث شرط می دانسته، از حسن بن محبوب حدیث نقل نمی کرده است.

5- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص799.

6- . ابن غضائری، رجال، ص39.

7- . حلی، خلاصة الاقوال، ص63.

8- . یگانه اثر موجود تا زمان حاضر از آثار احمد بن محمد بن عیسی همین کتاب است. مشخصات کتاب شناسی این اثر چنین است: اشعری، احمد بن محمد بن عیسی(1408ق)، کتاب النوادر، ج1، قم: انتشارات مدرسهٔ امام مهدی (علیه السلام).

9- . شیخ جعفر مهاجر در کتاب رجال الاشعریین به پانزده کتاب از آثار احمد بن محمد بن عیسی اشاره کرده است (مهاجر، رجال الاشعریین، ص40).

10- . نجاشی، رجال، ص82.

نامی از این کتب در آثار رجال نویسان بیان نشده است.(1)

5. محمد بن ریان بن صـلت اشـعری: از اصحاب امام هادی (علیه السلام).(2) او با عنوان محمد بن ریان از امام جواد (علیه السـلام)نیز نقل روایت کرده است.(3) برای او یک مجموعه مسائل از امام عسـکری (علیه السلام)(4) و یـک کتاب که بین او و برادرش علی بن ریان مشترک است،(5) برشمرده اند.

6. علی بن ریان بن صـلت اشـعری: از اصحاب امام هادی و امام عسکری (علیه السلام).(6) وی از وکلایامام هادی (علیه السـلام)در قم بوده است.(7) نام او در سـند 27 روایت در کتب اربعه به چشم می خـورد.(8) از جملهٔ آثار او نسـخه ای از امام هادی (علیه السـلام)، کتاب منثور الاحادیث(9) و کتابی مشترک بین او و برادرش محمد بن ریان را می توان نام برد.(10)

7. سـعد بن عبدالله بن ابی خلف اشـعری: روشن نیست که نسب او به کدام یک از نسب های مشـهور اشعریان بازمی گردد، اما با توجه به قرائنی، از جمله اینکه احمد بن محمد بن عیسـی از پدر او روایت کرده، باید وی را در طبقهٔ سوم اشعریان مهاجر جای داد. شیخ طوسی از او هم در شـمار اصـحاب امام عسکری (علیه السلام)و هم در باب «من لم یرو عن الائمه» یاد کرده است.(11) نجاشی با تعبیراتی چون «شـیخ هذه الطائفة و فقیهها و وجهها» او را وصف کرده است. او از پیشـگامان سماع حدیث از غیر محدثان شیعه بوده و در طلب حدیث به مسافرت رفته است. از جملهٔ محدثان غیر شیعی که وی از آنان سماع حدیث کرده است، می توان از حسن بن عرفة بن یزید و محمد بن عبدالملک دقیقی و محمد بن ادریس و ابوحاتم رازی و عباس بن عبدالله ترقفی نام برد. او صاحب آثار

1- . طوسی، رجال، ص378؛ برقی، رجال، ص56.

2- . طوسی، فهرست، ص234؛ نجاشی، رجال، ص345.

3- . طوسی، رجال، ص391.

4- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج17، ص90.

5- . نجاشی، همان، ص370.

6- . طوسی، رجال، ص389 و400.

7- . ابن داوود حلی، رجال، ص138.

8- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج13، ص28.

9- . نجاشی، رجال، ص278.

10- . طوسی، فهرست، ص154.

11- . همو، رجال، ص399 و 427.

بسیاری است که از جمله می توان به کتاب الرحمة - نخستین کتاب فقهی جامع در زمینهٔ فقه عبادات - اشاره کرد.(1) این اثر که شامل پنج کتاب وضو، صلاة، زکات، صوم و حج است، در زمینهٔ فقه عبادات تنظیم یافته است. از دیگر آثار او می توان کتاب های بصائرالدرجات، الضیاء فی الرد علی المحمدیة و الجعفریه، فرق الشیعه، الرد علی الغلاة، ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه، فضل الدعاء و الذکر، جوامع الحج، مناقب رواة الحدیث، مثالب رواة الحدیث، المتعه، الرد علی علی بن ابراهیم بن هاشمفی معنی هشام و یونس، قیام اللیل، الرد علی المجبرة، فضل قم و الکوفه، فضل ابی طالب و عبدالمطلب و ابی النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، فضل العرب، الإمامه، فضل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، الدعاء، الاستطاعه، احتجاج الشیعة علی زید بن ثابت فی الفرائض، النوادر، المنتخبات، المزار، مثالب هشام و یونس و مناقب الشیعه را نام برد.(2) نام او در سند 1142 حدیث در کتب اربعه به چشم می خورد.(3)

8. احمد بن موسی بن ابوبکر بن عبدالله اشعری: در کتب رجال از او با نام احمد بن ابی زاهر موسی ابوجعفر اشعری یاد شده است. شیخ طوسی از وی در شمار افرادی یاد می کند که از ائمه (علیهم السلام) روایتی نقل نکرده اند.(4) او از بزرگان قم نقل روایت کرده و محمد بن یحیی عطّار از اصحاب خاص او بوده است. از جملهٔ آثار او می توان به کتاب های احادیث الشمس و القمر، البداء، الجبر و التفویض، الجمعة و العیدین، الزکاة، صفة الرسل و الانبیاء و الصالحین، ما یفعل الناس حین یفقدون الامام و النوادر اشاره کرد.(5)

9. آدم بن اسحاق بن آدم بن عبدالله اشعری: ظاهراً وی از هیچ یک از ائمه (علیهم السلام) روایتی نقل نکرده و تنها نامش در سند سیزده حدیث در کتب اربعهٔ شیعه به چشم می خورد.(6) او صاحب کتابی است که احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن عبدالجبار آن را روایت

1- . شیخ صدوق در مقدمهٔ کتاب من لایحضره الفقیه از این اثر در زمرهٔ کتب مشهوری یاد می کند که به آن ارجاع داده است (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج1، ص3 و 4).

2- . نجاشی، رجال، ص177 و 178.

3- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج9، ص83.

4- . طوسی، رجال، ص416.

5- . نجاشی، همان، ص88.

6- . خویی، همان، ج1، ص108 - 110.

کرده اند.(1)

10. عبدالله بن محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری: لقب او بنان و با نام بنان بن محمد در سند 66 حدیث در کتب اربعه آمده است.(2) همچنین با عنوان عبدالله بن محمد بن عیسی نامش در سند 44 حدیث به چشم می خورد.(3)

11. علی بن احمد بن اسحاق بن عبدالله اشعری: از او دو روایت در کتب اربعه به چشم می خورد. همچنین صاحب کتابی است که احمد بن محمد بن خالد برقی آن را روایت کردهاست.(4)

12. محمد بن علی بن محبوب اشعری: روشن نیست که نسب او به کدام یک از نسب های مشهور اشعریان برمی گردد، اما با توجه به قرائنی، از جمله روایت او از احمد بن محمد بن عیسی و علی بن ریان بن صلت و روایت احمد بن ادریس اشعری از او، می توان وی را در همین طبقه یاد کرد. شیخ طوسی از او در شمار کسانی یاد کرده است که از ائمه (علیهم السلام) روایت نکرده اند.(5) نجاشی نیز با عباراتی چون «شیخ القمیین فی زمانه، عین، فقیه، صحیح المذهب» او را ستوده است.(6) نام او در سند 1118 حدیث در کتب اربعه به چشم می خورد.(7) از جملهٔ آثار او می توان از کتاب الجامع نام برد که کتابی مبوّب و شامل کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، کتاب الزکاة، کتاب های الصیام و الحج است و در فقه عبادات تنظیم شده است. همچنین می توان به کتاب الضیاء و النور اشاره کرد که این نیز کتابی مبوّب و شامل کتاب های الاحکام، النکاح، الطلاق، الرضاع، الحدود و الدیات است.(8) از دیگر آثار او کتاب های الثواب، الزمرد، الزبرجدة و التولد است.(9) بر این اساس او را نیز باید از پیشگامان تبویب کتب حدیثی در قم دانست؛ چه آنکه در بین آثار او دو کتاب مبوب به چشم می خورد.

1- . طوسی، فهرست، ص56؛ نجاشی، همان، ص105.

2- . خویی، همان، ج4، ص273.

3- . همان، ج11، ص334.

4- . همان، ج12، ص271.

5- . طوسی، رجال، ص438.

6- . نجاشی، رجال، ص349.

7- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج18، ص10.

8- . طوسی، فهرست، ص222.

9- . نجاشی، همان.

در مجموع، شمار بالای احادیث نقل شده توسط محدثان اشعری این طبقه، گویای رشد و پویایی حدیث در بین خاندان اشعری در این برههٔ زمانی است. عناوین فراوان آثار ثبت شده برای محدثان این طبقه نیز گویای این مطلب است.

در اینجا یادآوری این مطلب ضروری است که سیر فعالیت محدثان اشعری پس از این زمان، به دلایل نامعلومی، رو به افول گذاشته و پس از احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، ریاست مکتب حدیثی قم نیز از دست آنان خارج شده است.

بخش سوم: تأثیر خاندان اشعری بر سیر تحول مکتب حدیثی قم

1. طبقات محدثان اشعری و تأثیر آن بر شکل گیری مکتب حدیثی قم

با مهاجرت اشعریان به قم، تشیع نیز به این شهر منتقل شد. مراد از تشیع در بدو امر، همان مشی مذهبی مهاجران اشعری است که با گذشت زمان، بر اثر حفظ ارتباط مستمر با امامان (علیهم السلام)، عمق یافته و به شکل گیری مکتب حدیثی قم منجر شده است. این امر را می توان یکی از عوامل شکل گیری مکتب حدیثی قم دانست که با ظهور محدثان و راویان حدیث در طبقات اول و دوم محدثان اشعری تحقق یافته است.

از این نظر باید دو نفر نخست در طبقهٔ اول محدثان اشعری را، به جهت حضور در شمار اصحاب امام باقر (علیه السلام)و تقدم زمانی، حلقهٔ واسط بین مکتب حدیثی امامان (علیهم السلام) و تشیع مذهبی در قم دانست. همچنین باید توجه داشت که پس از این دو، نه تنها ارتباط اشعریان با مکتب حدیثی امامان (علیهم السلام) کاهش نیافته، بلکه به مرور زمان گسترش نیز یافته است. این مطلب را شمار روزافزون محدثان اشعری در بین اصحاب ائمه (علیهم السلام) در طبقات اول و دوم تأیید می کند.

گسترش روابط اشعریان با مراکز استقرار امامان (علیهم السلام) به طور طبیعی اندوخته های حدیثی فراوانی را به قم منتقل می کند و مبدأ شکل گیری مکتب حدیثی این شهر می شود. حاصل این ادامهٔ روابط، دو کتاب و دو مجموعه مسائلی است که برای محدثان طبقهٔ اول بیان شده است. البته شکل گیری مجموعه های مسائل مختص این طبقه نیست و تنها بیانگر نوعی از ارتباط محدثان اشعری با امامان (علیهم السلام) است، به طوری که در طبقات بعدی به افرادی بر می خوریم که با تعبیر «وافد القميين»، یعنی فرستادهٔ اهل قم نزد امامان (علیهم السلام)، از آنان یاد شده است.

بنابراین، شاخصهٔ اصلی اشعریان در طبقهٔ اول را باید حفظ و گسترش ارتباط با امامان (علیهم السلام) دانست. در طبقهٔ دوم نیز این ارتباط حفظ می شود و شکل عمیق تری به خود می گیرد. نمونهٔ این مطلب در کلام مؤلّف تاریخ قم این گونه آمده است: «دیگر از مفاخر ایشان آنکه ائمه (علیهم السلام) جمعی از

اشـعریان را گرامی داشـتند و بدیشان هدایا و تحف فرسـتادند و بعضـی را از ایشان کفن ها فرستادند؛ مثل ابی جریر زکریا بن ادریس و زکریا بن آدم و عیسی بن عبدالله بن سعد و غیر ایشان که یاد کردن اسامی آنان به تطویل می انجامد و بعضی دیگر از ایشان را مشرف گردانیدند و تشریف فرستادند به انگشتری ها و جامه ها...».(1)

قرار گرفتن شـماری از محـدثان این طبقه در زمرهٔ خواص اصـحاب امامـان (علیهـم السـلام) نشـان عمق این ارتباطاست. همچنین امامان (علیهم السـلام) جایگاه بعضی از اشعریان را بسیار بالا برده و در مسائل دینی به آنان ارجاع داده اند. حجم وسیع آثار مکتوب برای راویان این طبقه شاهدی دیگر است، به طوری که برای اکثر راویان اشعری در این طبقه، کتاب یا اثر مستقلی یاد شده است.

با اینکه تفکیک بین دو طبقـهٔ اول و دوم خانـدان اشـعری امری بس دشوار بود و طبقه بنـدی ارائه شـده بر اساس شواهـدی انـدک گرد آمده است، مسلّم است که در نسـل دوم محـدثان اشـعری، ارتبـاط با امامان معصوم (علیهـم السـلام) عمق بیشتری یافته است که البته این نیز حاصـل همان حفظ ارتباط در طبقـهٔ اول بوده که به مرور زمان جلوه گر گشـته است. بنابراین مکتب حـدیثی قم هم زمان و متأثر از این دو طبقه شکل گرفته و حیات علمی خود را آغاز کرده است.

این مکتب نوبنیان در نخستین دوره، شاگردان نام آشـنایی می پروراند که در واقع می توان از طبقهٔ سوم محدثان اشعری به عنوان اولین طبقهٔ محـدثان قمی نام برد؛ زیرا محدثان اشـعری در طبقات اول و دوم غالباً تربیت شدهٔ مکتب حدیثی کوفه و منتقل کنندهٔ میراث این مکتب به قم اند. همچنین بعید به نظر می رسد که در این فاصـلهٔ اندک، از زمان مهاجرت اشـعریان به قم تا طبقهٔ سوم این خاندان، ساکنان محلی قم علاوه بر پذیرش اسـلام و مذهب تشیع، به جرگهٔ اصحاب امامان (علیهم السلام) و محدثان قمی پیوسته باشند؛ و آنچه در کتب تاریخی از آن به عنوان تشیع مذهبی در ربع آخر قرن اول هجری در قم یاد شده است، چیزی جز تشیع مهاجران اشعری و غلبهٔ آنان بر مردم محلی قم نیست. آنچه در این بین ساکنـان محلی قم و اشـعریان مهـاجر را کنار هم قرار داده چیزی نیست جز عهـدنامه ای سیاسـی که به دنبال غلبهٔ اشـعریان بر گروه دیلم منعقـد می شود و نقض آن عهدنامه از سوی ساکنان محلی به استیلای اشـعریان بر شـهر قم منجر می شود.(2) از همین رو، آن چنان که مرحوم خوانساری نیز بیان کرده اند، معتقدیم محدثان قمی همان محدثان اشعری اند که

1- . قمی، تاریخ قم، ص279.

2- . دربارهٔ این عهدنامه و نقض آن توسط ساکنان محلی قم، ر.ک: قمی، تاریخ قم، ص253 - 256.

با گذشت زمان به قمی شهرت یافته اند.(1) البته از نظر نگارندگان این مقاله، این سخن تا همین زمان یعنی مقارن با اوایل قرن سوم هجری و طبقهٔ سوم محدثان اشعری صحیح است؛ زیرا پس از این زمان،با مهاجرت خاندان ها و طوایف شیعی مختلف به این شهر(2) و شهرت یافتن آنان به لقب قمی نمی توان این لقب را مختص اشعریان دانست.

2. استقبال اشعریان از سادات طالبی و تأثیر آن بر غنای حدیثی شهر قم

برخی در بیان علت مهاجرت سادات طالبیه به قم نوشته اند:

یکی از مهم ترین مناطق شیعه نشین که سادات طالبیه در آنجا منزل گزیدند، قم بود. چنان که دانسته شد، نخستین گروهی که از قوم عرب با گرایش شیعی به این منطقه آمدند، خاندان اشعری بود که از کوفه بدانجا هجرت کرده بودند. این خاندان با توجه به گرایش مذهبی خود، ساداتی را که به قم پناه می آوردند، مورد احترام و حمایت خود قرار می دادند و از آنان می خواستند تا به قم هجرت کنند. با مهاجرت برخی از سادات، اقوام و خویشان آنان نیز به این مناطق روی آوردند.(3)

قرار گرفتن این مطلب در کنار روایات صادرشده دربارهٔ اهمیت و جایگاه قم در نزد امامان معصوم (علیهم السلام) که همگی ناظر بر جریان شیعی در این شهر به رهبری اشعریان است، می تواند توجیه گر مهاجرت سادات طالبی به این شهر باشد. از جملهٔ این روایات می توان به روایتی از امام صادق (علیه السلام)اشاره کرد که در آن فرموده اند: «همانا خداوند حرمی دارد و آن مکه است و همانا پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)حرمی دارد و آن مدینه است و همانا امیرالمؤمنین (علیه السلام)حرمی دارد و آن کوفه است و همانا ما حرمی داریم و آن قم است...».(4) همچنین در روایتی دیگر از ایشان، نیز به شیعیان گفته شده است: در موقع شیوع فتنه های بنی عباس، به کوفه و نیز به قم و حوالی آن بروید؛ زیرا در قم شیعیان و محبّان ما قرار دارند.(5) پر واضح است که هر دوی این روایات و روایات مشابه(6) به حضور اشعریان شیعی مذهب

1- . خوانساری، روضات الجنات، ج2، ص180.

2- . از جملهٔ این خاندان ها و طوایف شیعی می توان از سادات طالبیه و کسانی از بنی اسد و موالی آنان و... نام برد (جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ج1، ص212).

3- . خضری و دیگران، تاریخ تشیع، ج2، ص260 و 261.

4- . مجلسی، بحار الانوار، ج57، ص216 و 217.

5- . همان، ص215.

6- . همان، ج57، ص213 - 217.

در قم اشـاره دارد. این دو مطلب، به خوبی نقش اشـعریان در مهـاجرت سـادات طـالبی به قم را نمایان می سازد.در بین مهاجران سادات طـالبی که در کتاب منتقلـة الطالبیه به نام بیش از سـی نفر از آنان با اولاد و فرزنـدانشان اشاره شـده است،(1) محدثان و راویانی برجسـته حضور داشته یا از نسل آنان چنین محدثان و راویانی برخاسته اند که خود بر غنای مکتب حدیثی قم افزوده است. از جملهٔ این سادات می توان از حمزة بن محمد بن احمد بن جعفر بن محمد بن زید، معروف به قزوینی، نام برد که شـیخ صدوق از وی بسیار روایت کرده و ظاهراً از مشایخ اوست.(2) همچنین می توان از حمزة بن عبـدالله بن حسـین کوکبی نـام برد که از ری به قم آمـد و در آنجـا وفات یافت. او چند فرزنـد داشت. از جمله علی بن حمزه که فرزنـد او، ابوالفضل محمـد بن علی، از فقیهان و راویان امام حسن عسـکری (علیه السـلام)بوده است.(3)

در مجموع باید گفت مهاجران طالبی که از شـهرهای مدینه و کوفه به قم می آمدند، مکاتب حدیثی این شهرها و احادیث اهل بیت (علیهم السـلام) را نیز به قم منتقل می کردند که علاوه بر افزایش غنای علمی و حدیثی قم، موجبات مرجعیت علمی و حدیثی این شهر را در قرون سه و چهار فراهم آورده است. یادآوری این مطلب ضـروری است که این همه ناشـی از حضور اشعریان در قم و استقبال آنان از سادات و خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)است.

3. مرجعیت و پویایی علمی اشعریان

خاندان اشعری از زمان مهاجرت به قم تا اواسط قرن سوم هجری، نقشی اساسی در سیر تحولات مذهبی و علمی قم داشته اند که از جمله می توان به ریاست آنان بر حوزهٔ حدیثی این شهر و مرجعیت علمی آنها در طول این دوران اشاره کرد.

مرجعیت علمی اشعریان که در بالاترین حد به تأیید و امضای امامان (علیهم السلام) رسیده(4) زمینه های

1- . ابن طباطبا، منتقلة الطالبیه، ص251 - 258.

2- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج7، ص292.

3- . قمی، تاریخ قم، ص227 و 228.

4- . در واقع نمی توان نقش اساسـی تأییـدات امامان (علیهم السـلام) را در قوت گرفتن فعالیت های حدیثی اشـعریان در شـهر قم نادیده گرفت.

مرجعیت علمی قم و مکتب حـدیثی این شـهر را فراهم آورده است. از همین رو، مقـارن بـا طبقـۀ سوممحـدثان اشـعری، شاهـد حضور محدثانی برای سماع حدیث در این شهریم که از جمله می توان به ریّان بن شبیب،(1) حسین بن سعید اهوازی و برادرش حسن که ابتدا به اهواز و از آنجا به قم می آیند،(2) قاسم بن حسن بن علی بن یقطین(3) و عبدالرحمن بن ابی حماد صیرفی(4) اشاره کرد. همین افراد پس از استقرار در قم، در فهرست محدثان قمی جای گرفته اند.

تحول در نگارش و تدوین کتب حدیثی را می توان یکی دیگر از تأثیرات اشـعریان بر مکتب حدیثی قم در این دوره دانست. نگارش حدیث که با مجموعه های مسائل و کتب در بین اشعریان آغاز شد، با مرور زمان افزایش یافت و از نظر ساختاری و کیفی کامل تر شد؛ برای مثال، می توان از سعد بن سعد بن مالک بن احوص به عنوان پیشگام امر تبویب کتب حدیثی نام برد. همچنین می توان به کتاب الرحمة اثر سعد بن عبدالله بن ابی خلف به عنوان اولین کتاب جامع فقهی در زمینۀ فقه عبادات و کتاب الجامعِ محمد بن علی بن محبوب در همین موضوع اشاره کرد. پیدایش این کتاب ها در آن عصر یعنی نیمۀ اول قرن سوم، از پویایی علمی اشعریان حکایت دارد.

4. خاندان اشعری و جهت دهی برخی ویژگی ها و مبانی فکری مکتب حدیثی قم

مقارن با طبقـۀ سوم محـدثان اشـعری، هم زمان با ریاست و مرجعیت علمی آنان بر مکتب حدیثی قم، برخی ویژگی ها و مبانی فکری این مکتب تحت تأثیر مسـتقیم خاندان اشعری شکل می یابد. از جملۀ این ویژگی ها سخت گیری در پذیرش روایات، همچنین برخورد قاطع با راویان احادیث ضعیف و مبارزه با اندیشه های غلوآمیز دربارۀ ائمه (علیهم السلام) است.

پیش تر گذشت که احمد بن محمد بن عیسـی در دریافت و نقل حدیث بسیار سخت گیر بوده، به طوری که حتی زمانی از محدث برجسته حسن بن محبوب نیز، به اتهام روایت از ابی حمزه(5) نقل

1- . نجاشی، رجال، ص165.

2- . طوسی، فهرست، ص112.

3- . نجاشی، همان، ص316.

4- . همان، ص238.

5- . این شـخص را برخی علی بن ابی حمزۀ بطـائنی (جباری، مکتب حـدیثی قم، ص376) و برخی ابوحمزۀ ثمالی دانسـته اند (مهاجر، رجال الاشعریین، ص40). بنـا بر نظر دوم، از آنجـا که حسن بن محبوب متولـد سـال 149 هجری و ابوحمزۀ ثمـالی متوفـای سال 150 هجری است و احمد بن محمد بن عیسی سماع را در نقل حدیث شرط می دانسته، از حسن بن محبوب حدیث نقل نمی کرده است.

حـدیث نمی کرده؛ البتـه او پس از مـدتی از ایـن نظر برگشـته اسـت. او از دیگرانی چـون عبـدالله بـن مغیرهـو حسن بن خرزاذ نیز به علل نامعلومی روایت نمی کند.(1) گرچه این سـخت گیری هـا، گـاه خالی از افراط نبوده است، وجود چنین روحیه ای در حوزهٔ حـدیثی قم، موجبات نوعی اطمینان به روایات این حوزه و شیوخ و محدثان آن را فراهم آورده است، به طوری که در دوره های بعد، محدث برجسته ای چون حسـین بن روح نوبختی، از نواب اربعهٔ امام زمان (علیه السلام)، کتاب حدیثی را که از نظر اعتبار مشکوک می نمود نزد علمای حوزهٔ قم فرسـتاده تا پس از مطالعه، نظر خود را دربارهٔ صـحت و سقم احادیث آن بیان دارند.(2) همین نگاه و حساسـیت در پذیرش روایات در عصـرهای بعـدی در روایت نکردن محدثان قمی از بعضـی افراد و نوع جرح و تعدیل های متناسب با مبانی فکری محدثان قمی بروز کرده است.(3)

از دیگر ویژگی هـای مکتب حـدیثی قم که تحت تـأثیر مسـتقیم خانـدان اشـعری است، مبارزه با انـدیشه های غلوآمیز دربارهٔ ائمه (علیهم السـلام) است. این مسـئله که نتیجـهٔ طبیعی رشد جریان غالی گری در قرن سوم است، با برخورد شدید محدثان اشـعری در قم مواجه می شود و از نفوذ در اندیشـهٔ قمی ها باز می ماند. نقطهٔ اوج این برخورد را باید سال 255 هجری دانست که در آن، احمد بن محمد بن عیسی در حرکتی عمومی، غالیان را از شهر قم اخراج می کند.(4)

احمـد بن محمد بن خالد برقی یکی از اخراج شدگان در این جریان است.(5) اخراج برقی که شخصاً دانشمندی موثق است، تنها به علت روایت از راویـان ضـعیف و اعتمـاد بر احـادیث مرسـل صورت می پـذیرد. ابن غضائری دربارهٔ علت اخراج او از قم نوشـته است: «طعن القمیون علیه و لیس الطعن فیه، انما الطعن فی من یروی عنه؛ فانه لایبالی عمن یأخذ، علی طریقة اهل الاخبار».(6) از دیگر اخراج شدگان می توان از سـهل بن زیـاد نام برد که پس از اخراج به ری رفت و در آنجاسـکنی گزیـد. علت اخراج وی غلو و کـذب(7) روایت احادیث مرسل و روایت از راویان

ص: 64

1- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص799.

2- . همو، کتاب الغیبه، ص240.

3- . ر.ک: جباری، مکتب حدیثی قم، ص377 و 378.

4- . ابن غضائری، رجال، ص39؛ حلی، خلاصة الاقوال، ص63 نیز ر.ک: دوانی، مفاخر اسلام، ج1، ص400.

5- . همان.

6- . ابن غضائری، همان.

7- . نجاشی، رجال، ص185.

مجهول[(1)] دانسته شده است. همچنین می توان به ابوسمینه محمد بن علی بن ابراهیم صیرفی اشاره کرد. او که بر احمد بن محمد بن عیسی وارد شد و مدتی نزد او ماند، پس از شهرت به غلو از قم اخراج شد.[(2)]

قمی ها در اقدامی بالاتر تصمیم گرفتند ابوجعفر محمد بن اورمهٔ قمی را که به داشتن عقاید غلوآمیز و هواداری از چنین افکاری متهم بود، بکشند، اما چون او را از اول تا آخر شب در حال نماز یافتند، از این کار منصرف شدند.[(3)]

در مجموع باید علت اخراج این عده و شاید شماری دیگر از محدثان را در سال 255 هجری توسط احمد بن محمد بن عیسی، جنبهٔ غلو، اعتماد بر مراسیل و روایت از راویان ضعیف یا مجهول دانست که البته همگی بر خلاف مبانی حدیثی پذیرفته شده در مکتب حدیثی قم بوده است. البته احمد بن محمد بن عیسی در مورد بعضی از این افراد، از جمله احمد بن محمد بن خالد برقی، تغییر موضع داد و او را به قم باز گرداند. شاید علت این تغییر موضع در مورد برقی، این باشد که اخراج او نه به سبب جنبهٔ غلو بلکه به علت اعتماد بر مراسیل بوده است.

1- . ابن غضائری، همان، ص66.

2- . نجاشی، رجال، ص332.

3- . همان، ص329.

کتاب نامه

1. ابن اثیر، عزالدین، اسد الغابة فی معرفة الصحابه، تحقیق و تعلیق: محمد ابراهیم البنا و محمد احمد عاشور، بی جا: دار الشعب، بی تا.

2. ---------- ، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر و دار بیروت، 1386ق/ 1966م.

3. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین ابی الفضل، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق: عمرو و یونس، بیروت: دار الکتب العلمیه، 1853م. (جلد 3 این کتاب شامل جلدهای 5 و 6 چاپ های قدیم است).

4. ابن اعثم، احمد، الفتوح، بیروت: دار الکتب العلمیه، 1406ق/ 1986م.

5. ابن داوود حلی، السید، رجال ابن داوود، تحقیق: سید محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف: منشورات مطبعة الحیدریه، 1392ق/1972م.

6. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بی جا: دار صادر، بی تا.

7. ابن شهرآشوب، السید، مناقب آل ابی طالب، تحقیق: لجنة من أساتذة النجف الاشرف، نجف: مطبعة الحیدریه، 1376ق/ 1956م.

8. ابن طباطبا، ابراهیم بن ناصر، منتقلة الطالبیه، نجف: انتشارات المکتبة الحیدریه، 1388ق/ 1968م.

9. ابن غضائری، احمد، رجال ابن غضائری، تحقیق: سید محمدرضا جلالی، قم: دار الحدیث، 1422ق/1380ش.

10. اشعری، احمد بن محمد بن عیسی، کتاب النوادر، قم: انتشارات مدرسهٔ امام مهدی (علیه السلام)، 1408ق.

11. امینی، علامه، الغدیر، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ چهارم، 1397ق/ 1977م.

12. الامین، محسن، اعیان الشیعه، حققه و اخرجه: حسن الامین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، 1. 1403ق/ 1983م.

13. براقی، السید، تاریخ الکوفه، تحقیق: ماجد احمد العطیه، استدراکات محمدصادق

آل بحرالعلوم، نجف: انتشارات المکتبة الحیدریه، 1424ق/ 1382ش.

14. برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1383ق.

15. تفرشی، السید، نقد الرجال؛ تحقیق: مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث، قم: مؤسسة آل البیت، 1418ق.

16. جباری، محمدرضا، مکتب حدیثی قم، شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری، قم: انتشارات زائر، 1384.

17. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری، قم: انتشارات انصاریان، 1375ش.

18. حلی، علامه، خلاصة الاقوال، تحقیق: جواد قیومی، بی جا: مؤسسة نشر الفقاهه، 1417ق.

19. حموی، یاقوت، معجم البلدان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1399ق/ 1979م.

20. خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم: انتشارات اسماعیلیان، 1390ق.

21. خویی، السید، معجم رجال الحدیث، بی جا: بی نا، چاپ پنجم، 1413ق/ 1992م.

22. خضری، احمدرضا و...، تاریخ تشیع، تهران: سمت، چاپ دوم، 1385.

23. دوانی، علی، مفاخر اسلام، بی جا: بنیاد فرهنگی امام رضا (علیه السلام)، بی تا.

24. سمعانی، السید، الانساب، تعلیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت: دار الجنان، 1408ق/ 1988م.

25. صدوق، الشیخ، من لایحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.

26. طبری، السید، تاریخ الطبری، مراجعه و تصحیح و ضبط: نخبه من العلماء الاجلاء، بیروت: مؤسسة الاعلمی، 1403ق/ 1983م.

27. طوسی، الشیخ، اختیار معرفة الرجال، تصحیح و تعلیق: میر داماد استرآبادی و تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البیت، 1404ق.

28. ---------- ، الفهرست، تحقیق: جواد قیومی، چاپ هفتم، بی جا: مؤسسة نشر الفقاهه، 1417ق.

29. ---------- ، رجال، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1415ق.

30. ---------- ، کتاب الغیبه، بیروت: دار الکتاب الاسلامی، بی تا.

31. فقیهی، علی اصغر، تاریخ مذهبی قم، قم: انتشارات اسماعیلیان، بی تا.

32. قمی، حسن بن محمد اشعری، تاریخ قم، ترجمه: تاج الدین حسن خطیب، تحقیق: محمدرضا

انصاری قمی، قم: کتابخانۀ حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1385ش.

33. ----------- ، تاریخ قم، تصحیح: سید جلال الدین تهرانی، تهران: انتشارات توس، 1361.

34. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، 1403ق/ 1983م.

35. مقدس زاده، سید محمد، رجال قم و بحثی در تاریخ آن، قم: چاپخانۀ مهر ایران، 1335.

36. مهاجر، الشیخ جعفر، رجال الاشعریین من المحدثین و اصحاب الائمه (علیهم السلام)، قم: مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیه، 1386.

37. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی چاپ پنجم، 1416ق.

38. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک علم رجال الحدیث، تهران: شفق، 1412ق.

ص: 68

اخراج راویان از قم؛ اقدامی اجتماعی یا اعتقادی

اخراج راویان از قم؛

اقدامی اجتماعی یا اعتقادی

سید حسن طالقانی(1)

درآمد

شهر قم که در پی مهاجرت عرب های اشعری از کوفه به منطقۀ جبال و استقرار ایشان در این منطقه(2)در اواخر قرن اول هجری(3)، با هویتی شیعی تأسیس شده بود، با گذشت کم تر از یک قرن از تأسیس آن، به عنوان یکی از پایگاه های شیعه و مرکز نقل احادیث اهل بیت (علیهم السلام) شناخته شد. در اوایل قرن سوم و با انتقال میراث حدیثی کوفه به قم، این شهر وارد مرحلۀ جدیدی از رشد و بالندگی معرفتی شد ومدرسۀ حدیثی قم به معنای واقعی شکل گرفت. در همین زمان پاره ای از راویان احادیث، از قم اخراج شدند. بیرون راندن جمعی از راویان، از شهری که هویت آن را روایت و نقل احادیث تشکیل داده است، پرسش برانگیز و غریب می نماید.

بر پایۀ نقلی از رجال کشی این اقدام، ناشی از انحراف در عقیدۀ این راویان بوده و اخراج شد گان به اتهام غلو از شهر بیرون رانده شدند.(4) این تحلیل که البته می تواند شواهدی نیز ارائه دهد، به تدریج مبنای تحلیل و شناخت مشیِ رجالی مشایخ قم قرار گرفت و چنین ابراز شد که: اهل قم راویان را به کوچک ترین توهم فساد در عقیده از قم اخراج می کرده اند.(5) وارد کردن

1- عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکدۀ کلام اهل بیت (علیهم السلام)).

2- . قمی، تاریخ قم، ص685، 692 و 738.

3- . مؤلّف تاریخ قم سال ورود اشعریان به قم را سال 94 هجری گزارش کرده است (قمی، تاریخ قم، ص688).

4- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص509.

5- . بهبهانی، تعلیقه، ص198؛ بحرالعلوم، الفوائد الرجالیه، ج3، ص24.

اتهام تقصیر به مشایخ قم از سوی بغدادیان، این برداشت را تأیید و تأکید کرد و اخراج راویان،نمونه ای از سخت گیری مشایخ قم در مورد احادیث اعتقادی، به ویژه احادیث مرتبط با مقامات امامان، به شمار آمد.

این نوشتار در پی آن است که با ارائهٔ شواهدی نشان دهد اولاً اخراج راویان - که تنها در برهه ای از زمان و به دست احمد بن محمد بن عیسی اشعری انجام شد - منحصراً برخاسته از علل و عوامل اعتقادی نبوده، بلکه عوامل اجتماعی و سیاسی در این اقدام تأثیر اساسی داشته است و ثانیاً حتی اگر این اقدام احمد اشعری به دلایل اعتقادی و برای مبارزه با غلو بوده است، سایر مشایخ قم در زمان احمد بن محمد بن عیسی و پس از او، با وی هم رأی نبودند و نمی توان دیدگاه وی و شدت عمل او را به مدرسهٔ حدیثی - کلامی قم نسبت داد.

اخراج؛ تندترین نمود منازعات فکری

بر اساس گزارش های موجود در منابع دانش رجال و فهرست، در بین راویان و مشایخ حدیث در قم، اختلاف ها و گاه منازعاتی در شیوهٔ روایتگری یا گرایش های فکری وجود داشته است. این اختلافات که در سطوح مختلفی آشکار می شد، واکنش های متفاوتی را در پی داشت؛ در برخی موارد، این اختلاف به استثنا و گزینش پاره ای از میراث حدیثی راوی منجر شد، در مواردی به نقل نکردن میراث یک راوی و حتی اعتماد نکردن به روایاتِ(1) وی، و در پاره ای موارد نیز به برخورد فیزیکی و طرد و اخراج این راویان انجامید.

تبعید و اخراج راویان، به عنوان نمودی از این منازعات، در یک بازهٔ زمانی شایع و رایج بوده است.(2) از کسانی که در این دوره از قم اخراج شدند می توان از احمد بن محمد بن خالد برقی،(3) سهل بن زیاد آدمی،(4) محمد بن علی صیرفی ابوسمینه(5)و حسین بن عبید الله محرّر(6) یاد کرد.

بر پایهٔ گزارش های موجود، راویان را تنها احمد اشعری اخراج کرده است و دیگر بزرگان و

1- . مراد از روایات در برابر میراث، کتاب های دیگر راویان است که راوی، آن را به همان شکل روایت می کند و فقط نقش انتقال دهنده دارد.

2- . ر.ک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص799؛ نیز موارد اخراج راویان که در ادامه به آن اشاره می شود.

3- . ابن غضائری، رجال، ص39.

4- . نجاشی، رجال، ص185؛ ابن غضائری، همان، ص66 و67.

5- . نجاشی، همان، ص332؛ ابن غضائری، همان، ص94؛ طوسی، فهرست، ص223.

6- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص509.

مشایخ حدیث قم چنین واکنشی در برابر راویان متهم به غلو و انحراف نداشته اند. برقی، سهل بن زیاد و ابوسمینه، هر سه، به فرمان احمد بن محمد بن عیسی اشعری از قم تبعید شدند. حسین بن عبیدالله نیز اگرچه چگونگی اخراج وی گزارش نشده است؛ به احتمال راجح، وی نیز به دستور احمد اشعری و در زمان قدرت و زعامت او نفی بلد شده است. بنابراین، برای تحلیل این واقعهٔ تاریخی، باید به واکاوی زوایای شخصیت احمد بن محمد بن عیسی، به عنوان شخصیت محوری در این موضوع، پرداخت.

شخصیت و جایگاه احمد بن محمد بن عیسی

احمد بن محمد بن عیسی از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی (علیهم السلام) بوده است.(1) اگرچه نام او در بین اصحاب امام عسکری (علیه السلام)ذکر نشده، بر اساس نقلی وی سال های نخست غیبت صغرا را نیز درک کرد و در اواخر قرن سوم از دنیا رفت.(2) نجاشی نام و نسب وی را چنین معرفی می کند: «أحمد بن محمد بن عیسی بن عبد الله بن سعد بن مالک بن الأحوص بن السائب بن مالک بن عامر الأشعری من بنی ذخران بن عوف بن الجماهر بن الأشعر یکنی أبا جعفر».(3) چنان که از نسب وی پیداست، او از خاندان بزرگ اشعری و از نسل احوص بن سائب، یکی از بنیان گذاران شهر قم، بوده است. پدر وی، محمد بن عیسی، ابو علی الاشعری، از اصحاب امام رضا و امام جواد (علیه السلام) و شیخ القمیین و شخصیت شاخص و سرشناس در خاندان اشعریان معرفی شده است.(4) وی علاوه بر جایگاه علمی و اجتماعی والایی که داشت، از نظر سیاسی نیز از موقعیت ویژه ای در بین اشعریان برخوردار بود و نزد حاکم جایگاهی داشت.(5) این جایگاه اجتماعی و سیاسی پس از او به فرزندش، احمد منتقل شد. احمد بن محمد بن عیسی که در خاندانی از محدثان بزرگ و از راویان احادیث اهل بیت (علیهم السلام) پرورش یافته بود. وی برای تکمیل اندوختهٔ حدیثی اش به کوفه و بغداد سفر کرد و با استفاده از محضر بزرگ ترین مشایخ آن دیار مانند ابن ابی عمیر، حسن بن محبوب، حسین بن سعید، حسن بن علی بن فضال، علی بن الحکم،

1- . همو، رجال، ص351، 373 و 383؛ نجاشی، همان، ص82.

2- . علامه حلی از حضور وی در تشییع احمد بن محمد بن خالد برقی یاد کرده است و از آنجا که سال وفات برقی را 274 یا 280 دانسته اند، احمد اشعری تا حدود سال 280 زنده بوده است.

3- . نجاشی، همان، ص81.

4- . همان، ص338.

5- . متقدمٌ عند السلطان (نجاشی، رجال، ص338).

محمد بن سـنان، محمد بن اسـماعیل بن بزیع، احمد بن ابی نصـر بزنطی، و عثمان بن عیسی، بخش بزرگی از میراث حدیثی کوفه را به قم انتقال داد. وی تنها از ابن ابی عمیر، کتاب های یک صد تن از اصحاب امام صادق (علیه السلام)را روایت نموده است.(1)

شایـد بتوان ادعا کرد بیشترین میراثی که از کوفه به قم انتقال یافته، از طریق احمـد بن محمـد بن عیسـی روایت شـده است. بر پایـۀ گزارش فهرست های موجود، نام احمد بن محمد بن عیسـی، در بیشتر طرق قمی ها، به میراث کوفه ذکر شده است. شـیخ طوسی در طریق خود به میراث 135 تن از اصحاب، نام وی را ذکر نموده، و نجاشی نیز در طریق خود به میراث 110 نفر از راویان حدیث از او یاد کرده است.

احمـد اشـعری با چنین میراث گرانی از روایات اهل بیت (علیهم السـلام)، شـیخ و فقیه قم و قمیون شـناخته شـد.(2) جایگاه اجتماعی خاندان وی، به ویژه موقعیت اجتماعی و سیاسـی پدرش، محمد بن عیسـی، به وی منتقل شد و به عنوان شخصیت برجسته و شاخص قم، ریاستی یافت که با سلطان ملاقات می کرد.(3) این جایگاه اجتماعی- سیاسی، به وی قدرت و نفوذی بخشید که در دیگر مشایخ قم دیده نمی شود. وی در منازعات داخلی مدرسـۀ قم، با اسـتفاده از همین قـدرت و جایگاه اجتماعی، اقـداماتی انجام داد که از آن جمله، اخراج پاره ای محدثان از قم بود.

بر اساس نقلی از کتاب کشی، این اقدام در دوره ای - که بر اساس شواهد، دوران زعامت احمد اشعری است - شایع بوده و عده ای در این زمان از قم اخراج شده اند.(4) در این نقل آمده است: اخراج شد گان به اتهام غلو از شـهر بیرون رانده شدند. البته این ادعا با گزارش حال بیشتر این افراد سازگار است؛ سـهل بن زیاد به غلو متهم بود و احمـد اشـعری، به غلو و کـذب وی شـهادت داد.(5)ابوسمینه نیز به غلو و کذب مشهور بود.(6) حسین بن عبیدالله قمی را نیز در زمرۀ متهمان به

1- . شیخ طوسی به کتاب های 56 راوی از طریق احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر طریق دارد، نجاشی نیز در پنجاه مورد روایت احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر را گزارش کرده است (طوسی، فهرست، ص218).

2- . نجاشی، رجال، ص82؛ طوسی، فهرست، ص68.

3- . «و أبوجعفر هذا شیخ قم و وجهها و فقیهها غیر مدافع، و کان أیضاً الرئیس الذی یلقی السلطان بها» (نجاشی، رجال، ص82؛ طوسی، فهرست، ص68).

4- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص509.

5- .نجاشی، رجال، ص185.

6- . همان، ص332؛ ابن غضائری، رجال، ص94.

غلو دانسته اند.(1) ولی دربارهٔ برقی تنها می دانیم وی مورد طعن قمی ها قرار گرفت. البته ابن غضائری اشکال کار برقی را در شیوهٔ روایتگری او دانسته و طعن قمی ها را ناظر به اخذ روایت از مشایخ مجهول و ناشناخته دانسته است.(2) شیخ طوسی و نجاشی نیز وی را با عنوان «ثقة فی نفسه» ستوده اند(3) و به غلو یا حتی اتهام وی به گرایش های غالیانه اشاره ای نکرده اند.

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا واقعاً احمد اشعری تنها به دلایل اعتقادی و برای مبارزه با غلو و پیشگیری از انتشار آموزه های غالیانه چنین واکنشی نشان داد یا این اقدام او برخاسته از عوامل و اوضاع اجتماعی آن عصر بوده است؟

البته اطلاعات ما دربارهٔ این واقعهٔ تاریخی بسیار اندک است و مستندات کافی برای تحلیل دقیق این دوران در دست نیست. پیش تر اشاره شد که تحلیل مشهور از این واقعهٔ تاریخی، این اقدام را مرتبط با سخت گیری قمی ها در مباحث اعتقادی به ویژه مقامات اهل بیت (علیهم السلام) دانسته اند؛ البته برخی معتقد ند اخراج شد گان واقعاً غالی و منحرف بوده اند و عده ای نیز باورهای تقصیری مشایخ قم را عامل اتهام و اخراج ایشان دانسته اند. به هر حال، بر اساس این تحلیل، عامل اخراج این افراد، تنها غالی بودن ایشان در نگاه مشایخ قم است؛ چه این اتهام صحیح باشد و چه ناروا.

گفته شد کشی نیز از احمد بن علی شقران، راوی از حسین بن عبیدالله (یکی از اخراج شد گان)، نقل کرده که در آن زمان کسانی که به غلو متهم بودند از شهر اخراج می شدند.(4) البته چنان که اشاره شد، برخی از کسانی که اخراج شدند به غلو نیز متهم بودند. همچنین می دانیم مشایخ قم در مورد غلو حساس بودند و از نقل مضامینی که احساس می کردند بوی غلو از آن استشمام می شود پرهیز داشتند. با این همه، به نظر می رسد اخراج این گروه از راویان، دلایل اعتقادی و برخاسته از باورهای دینی نداشته است و شواهد موجود را می توان به گونه ای دیگر نیز تحلیل کرد.

مناقشه در تحلیل مشهور

تحلیل مشهور از جهاتی مناقشه پذیر است:

1- . طوسی، همان، ص509؛ نجاشی، همان، ص42.

2- . ابن غضائری، همان، ص39.

3- . طوسی، همان، 63ص؛ نجاشی، همان، ص76.

4- .طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص509.

1. ضـعف و فساد عقیـدهٔ یک راوی، مسـتلزم معیوب بودن همـهٔ میراث وی نیست و محـدثان به بخشـی از میراث چنین افرادی که شواهد صـدق داشت وثوق به صـدور می یافتنـد و آن را روایت می کردند؛ چنان که در ادامهٔ این نوشـتار به روایت مشایخ قم از همین افراد اخراج شده اشاره خواهد شد. نقل از مشایخ متهم به غلو و انحراف، در سـیرهٔ خود احمد اشـعری نیز بوده است که برای مثال، می توان از روایات او از محمد بن سنان زاهری یاد کرد.(1)

2. برای پیشـگیری از انتشار روایات آمیخته با غلو و افکار انحرافی، اخراج راوی لازم نیست، بلکه تـذکر به فساد میراث حدیثی او، و نهی از روایت از او کافی است. گذشته از آنکه اخراج، شیوهٔ معمول و علمی نبوده است.

3. مفهوم غلو در این دوران و از نظر مشایخ قم برای ما روشن نیست و نمی تواند ملاکی برای ارزیابی قرار گیرد. برای مثال، سـهل بن زیاد، به غلو متهم بود و احمد اشـعری نیز به غلو او شـهادت داد، ولی مراجعه به میراث باقی مانده از او حدّ غلو را از نگاه قمی ها برای ما روشـن نمی کند؛ چون تفاوت چندانی بین میراث باقی مانده از او و میراث احمد اشعری وجود ندارد.(2)

4. در بین اخراج شد گان کسانی مثل احمد بن محمد بن خالد برقی هسـتند که به غلو متهم نبوده اند. اگر ملاک اخراج، انحراف در عقیده و غلو باشـد، دربارهٔ احمد برقی چه باید گفت؟ برقی هیچ گاه متهم به غلو نبوده و یگانه ضـعف او نقل از مجاهیل و ضـعفاست. اگر عامل اخراج وی نقـل از راویـان ضـعیف و مجهول باشـد، پشـیمانی احمـد اشـعری و عـذرخواهی برای اتهامی که به او زده است، معنا نخواهد داشت. بر اساس گزارش ابن غضائری احمد اشعری پس از مدتی پشیمان شد و برقی را به قم بازگرداند و از او به سبب اتهامی که به وی زده بود عذرخواهی کرد.(3) نقل از ضعفا اتهام نبود و به عذرخواهی نیازی نداشت؛ پس اتهام دیگری در کار بوده است.

5 . در همان زمان افرادی در قم به غلو متهم بودند ولی از قم اخراج نشدند. نگاهی به منابعرجال و فهرست نشان می دهد در آن زمان افراد متعددی در قم به غلو متهم بودند، ولی سـخنی از اخراج این افراد وجود ندارد. از جملهٔ آنان محمد بن أورمهٔ قمی است که به غلو متهم بود و حتی برخی از قمی ها قصد ترور او را داشتند،(4) با این حال از قم اخراج نشد. احمد بن حسین بن

1- . تنها در کتاب کافی 76 روایت از احمد اشعری به نقل از محمد بن سنان آمده است.

2- . مقایسه کنید: روایات احمد اشعری در بصائر الدرجات را با روایات سهل بن زیاد در کافی.

3- . ابن غضائری، رجال، ص39؛ حلی، خلاصة الاقوال، ص63.

4- . نجاشی، رجال، ص329؛ ابن غضائری، همان، ص94.

سعید،(1) قاسم بن حسن بن علی بن یقطین،(2) ابوالقاسم کوفی،(3) حسین بن شاذویه،(4) حسن بن علی بن ابی عثمان سجاده(5) و افراد دیگری نیز در قم به غلو و ارتفاع متهم بودند، ولی خبری از اخراج ایشان از قم نیست.

بنابراین، حتی اگر این افراد از دیدگاه احمد اشعری فاسد الاعتقاد بوده اند، صرف غلو و فساد در عقیده نمی تواند ملاک او برای اخراج ایشان از قم باشد.

اساساً اخراج فردی از یک مجموعه، زمانی صورت می گیرد که حضور او در آن اجتماع زیان آور باشد. اگر چند نفر از یک مجموعه بیرون رانده شدند، احتمال ارتباط این افراد و یکسانی عامل طرد ایشان تقویت می شود. دربارهٔ افراد اخراج شده از قم، شواهدِ موجود، از نوعی ارتباط فکری - حدیثی بین این افراد حکایت می کند(6) و این احتمال تقویت می شود که این افراد اعضای یک گروه و جریان فکری بوده اند و شاید دور از واقع نباشد اگر بگوییم این جریان فکری - اجتماعی، بر پایهٔ باورها و اعتقادات خویش - که شاید از دیدگاه اشعری غالیانه هم بود - اقدامات اجتماعی و بروز و ظهور بیرونی هم داشته است و احمد اشعری حضور این جریان فکری و اقدامات آنان را برای جامعهٔ نوپای شیعی قم، از نظر سیاسی خطرناک دانست و از این رو، ایشان را از قم اخراج کرد.

بررسی اوضاع سیاسی این دوره نیز نشان می دهد قم در این زمان تحت فشار بوده و چندین بارهدف حمله و تعرض سپاه عباسیان قرار گرفته است. دوران زندگی احمد بن محمد بن عیسی معاصر خلافت مأمون، معتصم، واثق و مستعین بود. در این بازهٔ زمانی مأمون سپاهی را به فرماندهی علی بن هشام به قم گسیل داشت که برخی را کشتند، ویرانی های فراوانی ایجاد کردند و اموال بسیاری از مردم گرفتند. معتصم نیز علی بن عیسی را به قم فرستاد و در زمان مستعین نیز

1- . نجاشی، رجال، ص77؛ ابن غضائری، رجال، ص40؛ طوسی، فهرست، ص65.

2- . ابن غضائری، همان، ص86.

3- . نجاشی، همان، ص238.

4- . ابن غضائری، همان، ص53.

5- . همان، ص52.

6- . سهل بن زیاد و احمد برقی هر دو از راویان ابوسمینه اند. ر.ک: کافی، روایات ابوسمینه. نیز احمد برقی از راویان کتاب سهل بن زیاد است. (طوسی، فهرست، 142). سهل نیز از احمد برقی روایت می کند (ر.ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ج8، ص358)؛ حسین بن عبیدالله، سهل بن زیاد و ابوسمینه هر سه از ابن اورمه روایت می کردند.

مفلح ترکی به قم وارد شد[1]. این اقدامات که به بهانهٔ جمع آوری خراج بود، می توانست برای قم خطرناک باشد و جامعهٔ شیعی قم را نابود کند. از این رو، احمد اشعری که شیخ القمیین بود و به نوعی ریاست قم را بر عهده داشت و در مناسبات سیاسی به عنوان شخصیت بارز قم با سلطان ملاقات می کرد، حضور این جریان فکری – اجتماعی را در قم به زیان جامعهٔ شیعی دانست و ایشان را از قم راند.

در حقیقت این افراد، تنها به دلیل باورها یا میراث حدیثی شان از قم اخراج نشدند، بلکه احتمالاً فعالیت ها و حرکت های اجتماعی این گروه، زمینهٔ اخراج ایشان را فراهم کرد. فعالیت های اجتماعی این گروه نه تنها یکدستی جامعهٔ قم را تهدید می کرد، بلکه با بهانه دادن به دست دشمن در آن اوضاع سیاسی، ممکن بود مایهٔ نابودی جامعهٔ شیعی قم شود و اخراج، راه حلی برای خروج از این بحران سیاسی بود.

این تحلیل اگرچه غلوستیزی و حساسیت مشایخ قم در برابر افکار انحرافی را انکار نمی کند، اخراج و طرد کلی یک راوی را شیوهٔ هیچ یک از مشایخ قم نمی شناسد. به نظر می رسد این تحلیل، شواهد صدق بیشتری داشته باشد؛ در عین حال ادعای این نوشتار، انکار قطعی تحلیل مشهور از این واقعهٔ تاریخی نیست، بلکه این است که این واقعیت را به گونه ای دیگر نیز می توان بررسی کرد.

فراگیر نبودن راهکار اخراج

اما بر فرضِ اینکه بپذیریم انگیزهٔ احمد اشعری برای اخراج راویان، تنها غلو و انحراف در عقیدهٔ ایشان بوده است و اخراج شد گان، تنها به اتهام غلو و روایت مضامین انحرافی و باطل از شهر قم رانده شدند، ادعای دوم این نوشتار این است که احمد اشعری در این دیدگاه، تنها بوده و سایر مشایخ قم در زمان وی و پس از آن، با او هم رأی نبوده اند و نمی توان دیدگاه وی و شدت عمل او را به مدرسهٔ حدیثی قم نسبت داد.

فرضِ اخراج راوی به دلیل غلو و انحراف در عقیده، حاکی از آن است که فرد اخراج شده و میراث حدیثی وی آن قدر فاسد و انحرافی است که حضور وی در جامعه سبب انحراف و آلوده شدن میراث موجود در مدرسهٔ حدیثی خواهد بود و برای پیشگیری از گسترش این انحراف و

1- . قمی، تاریخ قم، ص407 و 408.

آلودگی، منشأ انحراف را بایـد از این فضـا دور کرد. بایـد توجه داشت که اخراج به دلیـل انحراف در عقیـده، مرحله ای بالاتر از حـذف یا اسـتثنای پاره ای از میراث حـدیثی راوی و به این معناست که میراث وی اساساً انحرافی و اعتمادناپـذیر است. به بیان دیگر، اخراج راوی به معنـای حـذف کامل میراث و شخصـیت روایت گری یک راوی است. بنابر این فرض، کسانی که چنین دیـدگاهی دربارۀ این افراد و میراث حـدیثی ایشان دارند، باید از هرگونه نقل و گسترش این میراث جلوگیری کنند. برای شـناخت فضای موجود در قمِ آن زمان، مواجهۀ مشایخ قم با این افراد و میراث حدیثی شان را مرور می کنیم.

در بین اخراج شد گان، احمد بن محمد بن خالد برقی، به غلو متهم نیست. وی از مشایخ بزرگ قم و از شخصـیت های محوری در انتقال میراث کوفه است. بـا وجود طعن پـاره ای از قمی ها به او(1) و حتی اخراج وی به دسـتور احمد اشـعری، برخی از مشایخ بزرگ قم چون سعد بن عبدالله اشـعری، علی بن الحسین سعدآبادی و ابن بطّه، همۀ کتاب ها و روایات او را نقل کرده اند.(2) میراث حدیثی برقی در آثار تولیـد شـده در قم ماننـد بصائر الـدرجات، کافی و میراث ابن ولید و صدوق نیز به شـکل گسترده ای وارد شد که نشان دهندۀ اعتماد نسبی مشایخ قم بر میراث احمد برقی است و این اعتماد با اخراج سازگار به نظر نمی رسد.

شخصـیت دیگری که در مورد او اختلاف جدی پدید آمد، سهل بن زیاد آدمی است. احمد بن محمد بن عیسی، نه تنها سهل بن زیاد را از قـم اخراج کرد، بلکه از وی اظهـار برائت و مردم را از سـماع و روایت از او نهی کرد.(3) در نقل نجاشـی آمده است: احمد بن محمد بن عیسـی بر غلو و کذب او شهادت داد.(4) این اقـدامات به معنای حـذف کامل شخصـیت و میراث یک راوی است. امادیگر مشایخ قم در برابر سهل بن زیاد و میراث حدیثی او چه موضعی داشته اند؟

نجاشی در ترجمۀ سهل بن زیاد، از کتاب النوادر او یاد و پس از اینکه طریق خود به این کتاب را ذکر می کند، یادآور می شود که این کتاب را جماعتی از سهل روایت کرده اند.(5) شـیخ طوسی نیز طرق خود به کتاب سهل را چنین یاد می کند: ابن ابی جید از ابن ولید از محمد بن یحیی عطار از

1- . ابن غضائری، رجال، ص39.

2- . طوسی، فهرست، ص64.

3- . همان، ص67.

4- . نجاشی، رجال، ص185.

5- . این عبارت می تواند نشان دهندۀ شهرت کتاب باشد (نجاشی، رجال، ص185).

محمـد بن احمد بن یحیی از سـهل بن زیاد و نیز ابن ولید این کتاب را از طریق سـعد بن عبدالله و حمیری، از احمد بن ابی عبدالله برقی از سهل روایت کرده است.(1)

بنـابر این گزارش، کتاب سـهل بن زیاد را بسـیاری از مشایـخ قم و از جمله سـعد بن عبـدالله، عبـدالله بن جعفر حمیری، محمـد بن احمد اشـعری، محمـد بن یحیی عطّار و ابن ولیـد روایت کرده انـد و این عمل با عـدم سـماع و روایت از سـهل، که دیـدگاه احمد اشـعری بود، هماهنگ نیست. نیز می دانیم محمد بن احمد بن یحیی در نوادر الحکمه از سـهل روایت کرده بود. اگرچه پاره ای از رجال این کتاب و از جمله سـهل بن زیاد، از سوی ابن ولید و صدوق اسـتثنا شدند، نقل روایات سهل در نوادر الحکمه، نشان دهندهٔ اعتماد محمد بن احمد بن یحیی بر روایات سهل است.

مراجعه به منابع حـدیثی موجود از مدرسـهٔ قم نیز روایت مشایـخ این حوزه از سـهل بن زیاد را نشان می دهـد. تنها در کتاب کافی 1918 روایت از سهل بن زیاد آمده است که رقم درخور توجهی است. از این تعداد، 1554 روایت از طریق عدّهٔ کلینی از سهل نقل شده است. این عـدّه عبارت انـد از: علی بن محمـد بن علان، محمـد بن ابی عبدالله، محمد بن الحسن و محمد بن عقیل الکلینی. اگرچه عمدهٔ طریق کلینی به میراث سهل، از جهت مشایخ رازی است، میراث سهل را ابن ولید و صدوق نیز با طرق قمی روایت کرده است. شیخ صدوق، در کتاب های امالی، توحیـد، کمال الـدین، معانی الاخبار، عیون أخبار الرضا، علل الشـرایع، خصال، من لایحضـره الفقیه، ثواب الأعمال و دیگر آثارش، روایات متعـددی از سـهل بن زیاد نقل کرده است. این روایات از طریق مشایـخ بزرگ قم،ماننـد صـفّار، سـعد بن عبـدالله، محمد بن یحیی عطار، احمد بن ادریس و حسن بن متّیل روایت شده اند.

پاره ای از روایات سهل نیز در محاسنِ برقی، بصائر الدرجاتِ صفّار، تفسیرِ علی بن ابراهیم و کامل الزیاراتِ ابن قولویه نقل شده است.

می دانیم صفّار، سعد بن عبدالله، علی بن ابراهیم، عبدالله بن جعفر و محمد بن یحیی در طبقهٔ

ص: 78

1- . ممکن است اشکال شود که احمد بن أبی عبدالله برقی و محمد بن احمد بن یحیی، که راویان اصلی کتاب سهل اند، خود محل کلام و مناقشه انـد؛ برقی، خودش از اخراج شدگان است و محمد بن احمد کسـی است که درباره اش گفته اند:«لایبالی عمن أخذ». در پاسـخ این اشـکال می گوییم برقی و محمد بن احمد اشـعری در زمان خود و دورهٔ محل بحث ما از شـیوخ حدیث در قم و محل رجوع بوده اند؛ اگرچه در دوره های بعد به شـیوهٔ روایتگری ایشان اشکال شده، ولی در آن زمان گوشه ای از واقعیت مدرسهٔ حدیثی قم همین افراد هستند و ادعای ما نیز چیزی بیش از توجه مشایخ قمِ آن زمان و شاگردان ایشان به میراث سهل نیست (طوسی، فهرست، ص142).

شاگردان احمد اشعری اند؛ و با اینکه احمد اشعری از سماع و روایت از سهل نهی می نمود، این دسته از مشایخ قم، با اخذ روایات و حتی کتاب سهل، آن را روایت کرده اند.

نقل روایات سهل از سوی مشایخ قم، نشانِ نوعی ناهماهنگی بین دیدگاه ایشان و احمد بن محمد بن عیسی است. حتی اگر بگوییم روایت از سهل در طبقهٔ کلینی، علی بن بابویه و ابن ولید رواج یافت و در طبقهٔ پیش از ایشان، و در زمان احمد اشعری با روایات سهل با احتیاط برخورد می شده است؛ باز هم بین احتیاط در نقل میراث یک راوی تا نهی از سماع و روایت از او و اخراج از شهر فاصلهٔ بسیاری است.

نمونهٔ دیگر این اختلاف، در برخورد با محمد بن علی صیرفی مشاهده می شود. محمد بن علی بن ابراهیم قرشی صیرفی، مکنّی به ابو جعفر و ملقّب به ابوسمینه، أهل کوفه و در آنجا به دروغ گویی شهره شده بود.(1) وی به قم هجرت کرد و در آنجا نیز به غلو اشتهار یافت و احمد بن محمد بن عیسی وی را از قم اخراج کرد.(2) ابوسمینه، بر اساس گزارش شیخ طوسی، کتاب های متعددی مثل کتب حسین بن سعید داشته است.(3) شیخ طوسی از این کتاب ها نامی نبرده و نجاشی نیز تنها نام پنج کتاب را گزارش کرده است، ولی این دو، طریق به کتاب های او را ذکر کرده اند. نجاشی از طریق محمد بن جعفر از احمد بن محمد بن سعید همدانی از جعفر بن عبدالله محمدی رأس مذری به همهٔ کتاب های ابوسمینه خبر می دهد. شخصیت دیگری که بخشی از کتاب های ابوسمینه را روایت کرده، محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، از مشایخ بزرگ قم است. نجاشی با دو طریق مختلف از ماجیلویه، کتاب الدلائل، کتاب الاداب و کتاب تفسیر عمّیتساءلون ابوسمینه را روایت کرده است.(4) شیخ طوسی نیز از طریق جماعتی از شیخ صدوق از پدرش و ابن ولید و محمد بن علی ماجیلویه از محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، همهٔ کتاب های ابوسمینه را جز آنچه در آن غلو، تخلیط یا تدلیس بوده یا از منفردات وی بوده، روایت کرده است.(5) بنابراین، یکی از شخصیت های اصلی در نقل میراث ابوسمینه، محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، از مشایخ قم است.

1- . نجاشی، رجال، ص332.

2- . همان؛ ابن غضائری، رجال، ص94.

3- . طوسی، فهرست، ص223.

4- . نجاشی، رجال، ص332.

5- . طوسی، فهرست، ص223.

ابوسمینه از کسانی است که علاوه بر آثار و کتاب های خود، پاره ای از میراث حدیثی کوفه را نیز به قم انتقال داد. نام وی در سیزده طریق از طرق نجاشی به میراث راویان کوفی ذکر شده است.(1) شیخ طوسی نیز در پنج طریق، با واسطهٔ او روایت کرده است. اگرچه در پاره ای از طرق نجاشی، کتاب ها با واسطهٔ حمدان قلانسی که از راویان کوفی است به مشایخ قم منتقل شده، در بیشتر طریق ها مشایخ قم بی واسطه از ابوسـمینه روایت کرده اند. محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، محمد بن خالد برقی، سـعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری از کسانی هستند که میراث کوفه را از ابوسمینه روایت کرده اند.

نقل میراث حدیثی ابوسـمینه در قم، به روایت کتاب های او و میراث کوفی که وی منتقل کرده بود محدود نشد، بلکه بخشی از آن در کتاب های اصـحاب راه یافت. محمد بن احمد بن یحیی، در کتاب نوادر الحکمه روایات وی را نقل کرد.(2) کلینی در کتاب کافی 282 حدیث از طریق ابوسمینه روایت کرده است. شیخ صدوق نیز در کتاب های توحید، معانی الاخبار و امالی، روایاتی از طریق ابوسمینه دارد.(3)

این نقل ها نشان می دهد اگرچه ابوسمینه در قم به غلو و کذب شهرت داشت، این مسئله سبب طرد کلی میراث وی نشد، بلکه چنان که در نقل میراث وی از طریق ابن ولید تصـریح شده است،(4)بخشـی از میراث وی که قرائن صدق داشت، پذیرفته شد. این روش که گویا شیوهٔ اغلب مشایـخ قم است، با طرد و اخراج راوی، که شـیوهٔ احمـد بن محمـد بن عیسـی است، هم سان نیست و نوعی اختلاف و تعارض در عملکرد را نشان می دهد.

شخصـیت دیگری که از قم اخراج شد، حسین بن عبید الله محرّر قمی است که در همین زمان و احتمالاً به دستور احمد اشعری مجبور به ترک قم شد. شـیخ طوسـی از وی در اصحاب الهادی (علیه السلام)یاد کرده و اتهام وی به غلو را متذکر شده است.(5) همو در باب «من لم یرو عنهم (علیهم السـلام)» از وی با عنوان حسـین بن عبیدالله بن سهل(6) و در فهرست با عنوان حسـین بن عبدالله بن سـهل یاد کرده است.(7)

ص: 80

1- . نجاشی، رجال، ص8، 26، 72، 128، 136، 164، 189، 293، 295، 428، 429، 436 و 454.

2- . طوسی، فهرست، ص222.

3- . ر.ک: صدوق، توحید، ص128، 143 و 250؛ همو، معانی الاخبار، ص150، 204 و 375؛ همو، امالی، ص380 و 610؛ همو، ثواب الاعمال، ص29.

4- . طوسی، فهرست، ص223.

5- . همو، رجال، ص386.

6- . همان، ص425.

7- . همو، فهرست، ص110.

نجاشـی نیز با عنوان حسـین بن عبیـدالله السـعدی أبوعبـدالله بن عبیـدالله بن سـهل از وی یاد کرده و طعن و اتهام وی به غلو را یادآور شده است.(1) در عین حال، متـذکر شـده که کتب وی صـحیحة الحدیث بوده و در ادامه به نقل از احمد بن علی بن نوح، فهرست مفصـلی از ابواب کتب وی را گزارش کرده است.(2) وی به طرق خود از محمد بن یحیی عطار به این کتاب ها طریق داشته است.(3) بنابراین، محمد بن یحیی از راویان اصلی او خواهد بود.

مراجعه به منابع و مصادر حدیثی نیز نشان می دهد که حداقل پاره ای از میراث حدیثی حسین بن عبیدالله نقل و به مصادر تولیدشده در قم راه یافته است. روایات او در کتاب های کافی، توحید،

علل الشـرایع، عیون، خصال و امالی صـدوق، نیز در تفسـیر قمی و کامل الزیارات دیـده می شود. اسـناد این روایات گویای ارتباط و نقل مشایخ بزرگ قم چون سعد بن عبدالله، احمد بن ادریس، عبدالله بن جعفر حمیری و محمد بن یحیی از حسین بن عبیدالله است.

این اسـناد نشان می دهد شاگردان احمد اشـعری و حتی محدثان پس از ایشان در طبقه های بعد، مثل کلینی، صدوق و ابن قولویه، با طرد کلی و حذف شخصیت یک راوی و میراث حدیثیاو به اتهام ارتباط با گروه های انحرافی و نقل مضامین غیر معتبر - موافق نیستند. بنابراین، طرد و اخراج را نمی توان شـیوهٔ مشایخ قم در مواجهه با راویان متهم به غلو و انحراف معرفی کرد. شاید این گونه رویارویی و برخورد سریع و قاطع نتیجهٔ ویژگی های فردی احمـد بن محمد بن عیسـی باشد. روشن است که هر انسانی متناسب با ویژگی های فردی و اخلاقی خود واکنش هـا و رویکردهـایی متفاوت با واکنش ها و رویکردهای دیگران خواهـد داشت. دربارهٔ احمـد بن محمـد بن عیسـی دست کم سـه گزارش از تبـدل رأی در قضـاوت دربـارهٔ اشـخاص وجـود دارد: یکی در روایت نکردن از حسن بن محبوب که از این رأی بـازگشت و توبه نمود،(4) دیگری دربارهٔ یونس بن

1- . نجاشی، رجال، ص42.

2- . دربارهٔ اینکه حسـین بن عبیـدالله بن سـهل همان حسـین بن عبیدالله محرر قمی است یا دو نفر بوده اند، در بین رجالیان اختلاف نظر وجود دارد. برای نمونه، ر.ک: علامه حلی، خلاصـة الاقوال، ص338 و 339؛ تفرشی، نقد الرجال، ج9، ص99 و 100؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج1، ص334؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج7، 28ص؛ موحد ابطحی، تهذیب المقال، ج2، ص56 - 59، 415 و 416.

3- . نجاشی، رجال، ص42.

4- . همان، ص82.

عبـدالرحمن که به او بدبین بود، ولی از این دیدگاه توبه و اسـتغفار کرد(1) و یکی هـم اخراج احمـد بن محمد بن خالد برقی از قم و سـپس بازگرداندن وی و عذرخواهی از او.(2)

این گزارش ها این احتمال را تقویت می کنـد که احمد بن محمد بن عیسـی به لحاظ شخصـیتی فردی بدیع و قاطع در تصـمیم گیری بوده است و با تغییر اطلاعات و شواهد، به سـرعت تبدّل رأی پیدا می کرد. چنین ویژگی اخلاقی در احمد اشـعری می تواند دلیل سرعت عمل او در اخراج پاره ای راویان از قم شمرده شود، بی آنکه نشان دهندهٔ رویکرد و دیدگاه عمومی اصحاب مدرسهٔ حدیثی قم باشد.

1- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص494.

2- . ابن غضائری، رجال، ص39.

کتاب نامه

1. ابن الغضائری، احمد بن الحسین، الرجال، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث، 1422ق.

2. بحر العلوم، سید محمد مهدی، الفوائد الرجالیه، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، تهران: مکتبة الصادق، 1363.

3. تفرشی، نقد الرجال، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام، 1418ق.

4. حلی، ابن داوود، الرجال، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1383.

5. حلی، علامه حسن بن مطهر، خلاصة الاقوال، به کوشش جواد قیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاهه، 1417ق.

6. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، 1413ق.

7. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه، امالی، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، 1380ق.

8. ---------- ، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: مکتبة الصدوق، 1379ق.

9. ---------- ، التوحید، به کوشش سید هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.

10. ---------- ، ثواب الاعمال، قم: دار الشریف الرضی، بی تا.

11. ---------- ، من لایحضره الفقیه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1387ق.

12. طوسی، محمد بن الحسن، اختیار معرفة الرجال(رجال الکشی)، به کوشش حسن مصطفوی، لبنان: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی، 1430ق.

13. ---------- ، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه، 1381ق.

14. ---------- ، الفهرست، به کوشش جواد قیومی، قم: مؤسسة نشرالفقاهه، 1429ق.

15. قمّی، محمد بن الحسن، تاریخ قم، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، قم: کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1385ش.

16. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1365ق.

17. مامقانی، شیخ عبدالله، تنقیح المقال، به کوشش محیی الدین مامقانی، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام، 1424ق.

18. موحد ابطحی، سید محمدعلی، تهذیب المقال، قم: بی جا، 1417ق.

19. نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1407ق.

20. وحید بهبهانی، محمد باقر، تعلیقة علی منهج المقال، بی جا، بی تا.

ص: 84

فصل دوم :اندیشه ها و آثار

ص: 85

انتقال میراث حدیثی کوفه به قم؛ جایگاه و نقش ابراهیم بن هاشم

انتقال میراث حدیثی کوفه به قم؛

جایگاه و نقش ابراهیم بن هاشم

سید حسن طالقانی(1)

درآمد

به ادعای نجاشـی، طوسـی و دیگر اصحاب امامیه در بغداد، ابراهیم بن هاشـم نخستین کسی است که حدیث کوفه را در قم منتشر کرد.(2) اما مراجعه به فهرست شـیخ طوسـی و نجاشـی نشان می دهد پیش از ابراهیم بن هاشم، محمد بن خالد برقی و حسین بن سعید اهوازی، و معاصر با او احمد بن محمد بن عیسی اشعری میراث گرانی را از کوفه به قم منتقل کرده اند. در این نوشتار، پس از معرفی ابراهیم بن هاشم، می کوشـیم به این پرسش پاسخ دهیم که چرا با وجود این افراد، ابراهیم بن هاشم نخستین کسی شمرده شده است که حدیث کوفه را در قم منتشر کرد.

شخصیت ابراهیم بن هاشم

ابواسـحاق، ابراهیم بن هـاشم بن خلیل قمی، در اصل اهل کوفه بود و در آنجا رشـد کرد.(3) بعدها به دلیل سـکونت در قم و نقش بسـیار مهمی که در انتقال حـدیث به این شـهر ایفا کرد، به قمی شـهرت یافت. وی در مدرسهٔ حدیثی کوفه پرورش یافت و از محضـر بزرگ ترین محدثان آن زمان، در کوفه و بغداد حدیث فرا گرفت و میراث عظیمی را که می توان آن را «میراث حدیثی کوفه»

ص: 86

1- عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث، (پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت (علیهم السلام)).

2- . نجاشـی، رجال، ص16: «و أصـحابنا یقولون: أول من نشـر حـدیث الکوفیّین بقم هو»؛ طوسـی، فهرست، ص12؛ ابن حجر، لسـان المیزان، ج1، ص118.

3- . نجاشی، رجال، ص16؛ طوسی، فهرست، ص11.

دانست و شامل حجم زیادی از تراث حدیثی و نسخه های متعدد از مشایخ کوفه بود، به قم منتقل کرد.

از تاریخ تولد و وفات او اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی از آنجا که وی از اصحاب امام رضا (علیه السلام)دانسته شده است،(1) باید ولادت او را در دهه های پایانی قرن دوم دانست. نیز اگر روایت بی واسطهٔ ابراهیم بن هاشم از حمّاد بن عثمان را بپذیریم(2) که مطابق نقل نجاشی در سال 190 درگذشته است،(3) باید ولادت ابراهیم بن هاشم پیش از سال 175 هجری باشد. اما اگر روایت مستقیم وی از حمّاد بن عثمان را، بر اساس کلام شیخ صدوق، نپذیریم، باز هم کثرت روایاتِ ابراهیم از حمّاد بن عیسی (متوفی208 یا209)(4) و صفوان بن یحیی (متوفی210)(5) نشان می دهد که ولادت او پیش از 190 هجری بوده است. تشرف وی به حج، در آغاز امامت امام جواد (علیه السلام)یعنی سال 204هجری و نقل روایت از آن حضرت در آن زمان،(6) شاهدی دیگر بر این مدعاست. پس می توان تاریخ ولادت او را میان سال های 170 تا 190هجری دانست. ابراهیم بن هاشم، دوران امامت امام هادی و امام عسکری (علیه السلام) را نیز درک کرده و از آن بزرگواران با واسطه روایت نمود،(7) ولی شاهدی دال بر زنده بودن وی در دوران غیبت وجود ندارد.

ص: 87

1- . طوسی، فهرست، ص12؛ حلی، خلاصة الاقوال، ص49؛ ابن شهرآشوب، معالم العلما، ص3؛ ابن داوود، رجال، ص20. با این حال، پاره ای از رجال شناسان مصاحبت ابراهیم بن هاشم با امام رضا (علیه السلام)را به دلیل عدم روایت او از آن حضرت انکار نموده اند، ولی این به معنای درک نکردن دوران امامت ایشان نیست. ناگفته نماند که روایتی از کتاب بشارة المصطفی بر حضور ابراهیم بن هاشم در مجلس امام رضا (علیه السلام)در مدینه دلالت دارد.(ر.ک: بشارة المصطفی، ص130 و 131).

2- . در کافی، تهذیب و استبصار روایات بی واسطهٔ ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان نقل شده است، ولی شیخ صدوق در مشیخهٔ فقیه تصریح کرده که ابراهیم بن هاشم، حماد بن عثمان را درک نکرده است. (ر.ک: کافی، ج4، ص558؛ تهذیب، ج5، ص93، 162 و 181، ج7، ص169؛ استبصار، ج2، ص244، ج4، ص181؛ من لایحضره الفقیه، ج4، ص457).

3- . نجاشی، رجال، ص143.

4- . همان، ص142 و143.

5- . همان، ص198.

6- . مفید، اختصاص، ص102.

7- . کلینی، کافی، ج3، ص197 و ج7، ص463؛ تهذیب، ج2، ص85؛ وسائل الشیعه، ج14، ص569 و ج21، ص360. البته در تفسیر علی بن ابراهیم، روایتی از ابراهیم بن هاشم، بدون واسطه از امام حسن عسکری (علیه السلام)نقل شده است (ر.ک: تفسیر قمی، ج2، ص51).

در مزار کبیر ابن مشـهدی و مزار شـهید، در اعمـال مسـجد سـهله، روایتی از ابراهیم بن هاشم آمـده است که نماز و دعای پس از آن را از شخصـی که به گمان وی خضـر (علیه السـلام)بوده، نقل کرده است. برخی با توجه به روایت دیگری که صاحب مزار از علی بن محمد بن عبـدالرحمن تستری نقل نموده، و نقلی که سـید بن طاووس در اقبال، از محمد بن ابی داود رواسـی آورده است، شخصـی را که ابراهیم بن هاشم اعمال مسـجد را از او نقل کرده و به گمان وی خضر بوده است، امام زمان(عج) دانسته اند.(1) البته این مطلب شواهد کافی ندارد، ولی در صورت صحتِ این برداشت، باید وفات ابراهیم بن هاشم در دوران غیبت صغرا واقع شده باشد.

ابراهیم بن هاشم از بسـیاری افراد اسـتماع حدیث کرد. مشایخ وی را تا 160 شیخ حدیث شمرده اند(2) که مهم ترین آنها عبارت انـد از: محمد بن ابی عمیر، حمّاد بن عیسـی، حسـین بن یزید نوفلی، حسن بن محبوب، اسماعیل بن مِرار، عبدالله بن مغیره بَجِلّی، عبدالرحمن بن ابی نجران، احمـد بـن محمـد بن ابی نصـر بزنطی، صـفوان بن یحیی، حسن بن علی بن فضّـال، عمرو بن عثمـان الخزّاز، قـاسم بن محمد اصـفهانی و عثمان بن عیسی.(3) ابراهیم بن هـاشم همـهٔ کتاب ها و احادیث برخی از مشایـخ بزرگ خود همچون محمـد بن ابی عمیر را روایت کرده است.(4)

در این میان، روایت ابراهیم از برخی راویان بزرگ، با تردیـد مواجه شده است؛ از آن جمله است: حمّاد بن عثمان الناب. چنان که پیش تر گذشت، شـیخ کلینی و شـیخ طوسـی روایاتی را از ابراهیم بن هاشم، بدون واسـطه از حماد بن عثمان نقل کرده اند،(5) ولی شیخ صدوق تصریح می کند که ابراهیم بن هاشم، حمّاد بن عثمان را درک نکرده و روایات بدون واسطهٔ او، از حمّاد بن

1- . ر.ک: ابن المشهدی، مزار کبیر، ص140؛ شهیداول، المزار، ص258؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، ص130؛ مجلسی، بحار الانوار، ج100، ص443-448؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، ج1، ص224.

2- . ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج1، ص317.

3- . تعـداد روایـات ابراهیم بن هاشم در کتب اربعه از هریک از این مشایـخ چنین است : محمـد بن ابی عمیر 3415 حدیث، حماد بن عیسی 975 حدیث، حسین بن یزید 745 حدیث، حسن بن محبوب 466 حدیث، اسماعیل بن مرار 221 حدیث، عبدالله بن مغیره 157 حدیث، عبدالرحمان بن ابی نجران 154 حدیث، احمد بن محمد بن ابی نصر 146، صفوان بن یحیی 119، حسن بن علی بن فضال 87، عمرو بن عثمان 83، قاسم بن محمد 66، عثمان بن عیسی 47 حدیث.

4- . نجاشی، رجال، ص327؛ طوسی، فهرست، ص405.

5- . ر.ک: کافی، ج3، ص144 و 563 و ج4، ص286 و 558؛ تهذیب، ج5، ص93، 162 و 181 و ج7، ص169؛ استبصار، ج2، ص244 و ج4، ص181.

عیسی است.(1)

شخصیت دیگری که نامش با تردید در زمرهٔ استادان ابراهیم بن هاشم ذکر شده، یونس بن عبدالرحمن است. نجاشی به نقل از کشی، ابراهیم بن هاشم را شاگرد یونس معرفی می کند و البته در ادامه با عبارت «و فیه نظر» در آن تردید می نماید.(2) شیخ طوسی نیز ابراهیم را شاگرد یونس دانسته است(3) و به پیروی از او علامه و ابن داود نیز تلمذ نزد یونس را ذکر کرده اند،(4) ولی برخی از متأخران، تردید نجاشی را تبیین و گاه تقویت نموده، وجوهی برای این تردید ذکر کرده اند: نخست اینکه لازمهٔ شاگردی، روایت مستقیم از استاد است، در حالی که ابراهیم بن هاشم حتی یک روایت مستقیم و بی واسطه از یونس ندارد. دوم اینکه شاگردی نزد یونس، با نشر احادیث کوفه در قم منافات دارد؛ چون قمی ها بر یونس طعن وارد و او را تضعیف می کردند(5) و پذیرش احادیث، از شاگردِ چنین کسی در قم مشکل به نظر می رسد. برخی نیز اساساً طبقهٔ ابراهیم را مؤخّر از یونس دانسته اند که امکان استفاده از وی معقول نخواهد بود. البته پاسخ های متعددی نیز به این اشکالات داده شده که ذکر آنها در این مختصر نمی گنجد.(6)

ابراهیم بن هاشم پس از کسب مقامات علمی و تکمیل اندوختهٔ حدیثی اش راهی قم شد. زمان مهاجرت ابراهیم بن هاشم به قم را نمی دانیم، ولی می دانیم که این هجرت در زمانی رخ داد که او شیخ حدیث، شناخته شده بود و اندوختهٔ حدیثیِ بسیار و کاملی به همراه داشت. بنابراین، انگیزهٔ اصلی انتقال او به قم، کسب حدیث و افزایش اندوختهٔ حدیثی نبوده، به ویژه که قم در آن زمان مرکز حدیثی بزرگ و مهمی نبود، بلکه علل و انگیزه های دیگری را باید سبب این هجرت دانست، که شاید یکی از آنها انتقال و انتشار احادیث اهل بیت (علیهم السلام) باشد.

ص: 89

1- . صدوق، من لایحضره الفقیه، ج4، ص457. به این مطلب علامه و ابن داود نیز تصریح نموده اند. بنگرید: خلاصة الاقوال، ص281؛ ابن داود، رجال، ص556.

2- . نجاشی، همان، ص16.

3- . طوسی، رجال، ص353.

4- . حلی، خلاصة الاقوال، ص4؛ ابن داود، رجال، ص20.

5- . طوسی، رجال، ص364 و 394.

6- . برای این اشکال و جواب ها ر.ک: شفتی، رسائل الرجالیه، ص113 - 116؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج5، ص74 و 75؛ تستری، قاموس الرجال، ج1، ص225 - 227؛خویی، معجم رجال الحدیث، ج1، ص317؛ موحد ابطحی، تهذیب المقال، ج1، ص254 و 255؛ نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ج1، ص222 و 225.

حوزۀ حدیثی قم

قم، کمی پیش تر از این دوران و در پی مهاجرت اشـعریان، به پایگاهی جدید برای شـیعه بدل شده و شاهد نقل و نشـر میراث حدیثی بود. مشایـخ قم بخش محدودی از احادیث را با حضور نزد ائمه (علیهم السـلام) و بدون واسـطه از امام دریافت، و البته بخش گسترده تری را با سفر به کوفه و از طریق مشایـخ کوفه اخـذ می کردند، ولی در مجموع، قم نسـبت به کوفه – که بزرگ ترین مرکز میراث حدیثی شـیعه بود – بخش بسیار مختصری از روایات اهل بیت (علیهم السلام) را در اختیار داشت.

در قرن سوم هجری مدرسۀ قم گسترش و رونق بیشتری یافت و ارتباط گسترده تری با کوفه برقرار کرد، به گونه ای که انتقال حدیث از شـکل اخـذ روایت، به اخذ میراث حدیثی(1) مبـدل شـد و نهضت انتقال حـدیث از کوفه به قم پدیـد آمد. می توان گفت تا پایان قرن سوم بخش اعظم میراث حدیثی کوفه، به ویژه میراثی که مشایخ بزرگ و مورد اعتماد تولید و نقل کرده بودند، به قم منتقل شد و مشایخ این شـهر آنها را پذیرفتنـد. بـدین سان قم وارد دورۀ جدیـدی از رشد و بالندگی علمی و معرفتی شد. در این انتقال میراث، افراد متعددی از مشایخ بزرگ هر دو مـدرسه فعال و نقش آفرین بوده اند که البته هریک از این افراد با ویژگی ها و شـرایط خاص خود، جایگاه متفاوتی در انتقال حدیث کوفه احراز نموده اند. در این میان، نقش ابراهیم بن هاشـم، نقشی ویژه و متفاوت است.

حساسیت و عنایت اصحاب قم در پذیرش احادیث، و صراحتِ برخورد آنان با راویانی که به نقل احادیث ضعیف می پرداختند،(2) نشان می دهد میراث حدیثی ابراهیم بن هاشم، هم به لحاظ محتوا و هم از جهت طریق، متقن و قابل اعتماد بوده است.(3)

چنان که پیش تر گذشت، شیوخ ابراهیم بن هاشم از مشایخ بزرگ و شناخته شدۀ کوفه بودند واز آنجا که در سنت اصحاب حدیث، توثیق و تضـعیف راویان، در ارتباط با مضامین نقل شده از سوی آنان بود،(4) نقل میراث ابراهیم بن هاشم و اینکه مشایخ قم او را تضـعیف نکرده اند نشانِ

1- . مراد از میراث حدیثی، آثار مکتوب و نسخه های معتبر از کتاب های حدیثی است.

2- . برای نمونه، اخراج کسانی چون سـهل بن زیاد، احمـد بن محمـد بن خالد برقی و محمد بن علی ابوسـمینه از قم به دلیل نقل روایات ضعیف بود (ر.ک: نجاشی، رجال، ص185، 255 و 332؛ ابن غضائری، رجال، ص39 و 67).

3- . مقایسۀ تعامل اصـحاب قم با میراث حدیثی ابراهیم بن هاشم از یک سو و محمد بن خالد برقی و پسرش، از سوی دیگر این مطلب را بیشتر روشن می کند.

4- . بررسـی موارد توثیق و تضعیف در منابع اصلی رجالی، نشان می دهد بخش عمدۀ توثیق و تضعیف ها ناظر به متن و مضمون روایات نقل شده توسط راوی است.

پذیرفته شدن میراث حدیثی او در قم است.(1) اگرچه از رجال شناسان و اصحاب حدیث متقدم، توثیق صریحی دربارهٔ ابراهیم بن هاشم وارد نشده است،(2) نقل وسیع روایات او، آن هم از سوی مشایخ بزرگ قم، صحت تراث ابراهیم را نزد اصحاب قم نشان می دهد.

ما از بود و نبود جریان های مختلف در بین اصحاب حدیث قم - چنان که در کوفه وجود داشت - اطلاع چندانی نداریم، ولی می دانیم هیچ شخص یا جریانی در برابر ابراهیم بن هاشم و خط حدیثی او که وارث خط حدیثی - کلامی کوفه نیز بود(3) مقاومتی نشان نداد و او بر کرسی حدیث قم، به نشر میراث کوفه پرداخت.

بسیاری در قم از ابراهیم بن هاشم استماع حدیث کردند، ولی مهم ترین آنها که در انتقال میراث حدیثی وی نیز نقش آشکاری داشتند، عبارت اند از: فرزندش علی بن ابراهیم، محمد بن حسن صفّار، سعد بن عبدالله اشعری و محمد بن احمد بن یحیی اشعری و در مرتبهٔ بعد، محمد بن یحیی عطار، محمد بن علی بن محبوب، عبدالله بن جعفرحمیری و احمد بن ادریس، که البته محوری ترین شخصیت در نشر میراث حدیثیِ ابراهیم بن هاشم، فرزندش علی بن ابراهیم است. می توان گفت علی بن ابراهیم میراث حدیثی پدر را به طور کامل به نسل بعد انتقال داده است. حجم گستردهٔ روایات وی از پدرش، در کافی و دیگر منابع حدیثی و همچنین در تفسیری که از وی باقی مانده است، اهتمام به نقل میراث پدر را نشان می دهد. تنها در کتاب کافی 4814 روایت از علی بن ابراهیم از پدرش آمده است. در آثار شیخ صدوق و دیگران نیز روایات ابراهیم بن هاشم به طور عمده، از طریق علی بن ابراهیم آمده است. در طرق شیخ صدوق به اصحاب، که در مشیخهٔ فقیه آمده، ابراهیم بن هاشم در 45 طریق واقع شده است که از این تعداد 26 طریق آن با واسطهٔ علی بن ابراهیم است. در حقیقت باید علی بن ابراهیم را تکمیل کنندهٔ نقش پدر در انتشار

1- . اصحاب و مشایخ حدیث مادام که به مضمون حدیث یا صدور روایت از معصوم اطمینان نمی یافتند از نقل آن خودداری می کردند؛ چنان که صدوق از روایت پاره ای از احادیث کتاب المنتخبات سعد بن عبدالله و نوادر الحکمه اثر محمد بن احمد بن یحیی خودداری نمود، ولی بخش هایی از روایات محمد بن اورمه را - با اینکه ضعیف شمرده شده بود - روایت می کرد. (ر.ک: طوسی، فهرست، ص215 - 216، 407 و 410).

2- . دربارهٔ وثاقت ابراهیم در بین متقدمان و متأخران ر.ک: مامقانی، تنقیح المقال، ج5، ص81-95؛ بحرالعلوم، الفوائد الرجالیه، ج1، ص448 - 465.

3- . بر اساس گزارش نجاشی و دیگران از کشی، ابراهیم بن هاشم شاگرد یونس بن عبدالرحمن بود و خط یونس، جریان کلامی کوفه بود که به هشام بن حکم می رسید. نقل همهٔ کتاب ها و روایات یونس بن عبدالرحمن و روایات هشام بن حکم و هشام بن سالم توسط ابراهیم بن هاشم نیز مؤید این انتساب است.

حـدیث کوفه در قم دانست. به نظر می رسـد تراث ابراهیم بن هاشم به طورکامل به نسل های بعد منتقل شده است و مشایخ قم در پذیرش روایات او دست به گزینش و اسـتثنا نزده انـد. محمد بن حسن صـفّار در کتاب بصائر الدرجات 120 روایت در فضائـل اهل بیت (علیهم السـلام) از ابراهیم بن هاشم نقل کرده و خودش واسـطهٔ انتقال تراث ابراهیم به طبقـهٔ بعـد، از جمله ابن ولید، بوده است. سـعد بن عبدالله اشـعری نیز اگرچه آثـار حـدیثی اش به ما نرسـیده است، بر اساس اسـناد موجود، در طریق روایات ابراهیم بن هاشم به ابن ولیـد و علی بن بابویه قرار دارد. اما شاگرد دیگر ابراهیم بن هاشم، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری، صاحب کتاب نوادر الحکمه است. وی نیز علاوه بر اینکه در طریق بسـیاری از روایات اصـحاب، به ابراهیم بن هاشم قرار دارد، بخشی از روایات او را در این کتاب آورده است و نکتهٔ درخور توجه اینکه، گرچه پاره ای از مشایـخ قم ماننـد ابن ولیـد برخی از رجال نوادر الحکمه را اسـتثنا کردند و از پذیرش بخشـی از کتاب پرهیز نمودند، احادیث ابراهیم بن هاشم را پذیرفتند.(1)

میراث حـدیثی ابراهیم، گسترده و در عین حال متنوع بود و ابواب مختلف فقه، اخلاق و عقاید را در بر می گرفت؛ البته به طور طبیعی حجم روایـات فقهی بیشتر از سـایر ابواب است. برای نمونه، تنهـا در کتاب کافی 4832 روایت از طریق ابراهیم بن هـاشم آمـده است که از این تعداد نزدیک به هفتصد روایت، اعتقادی و بقیه در فروعات مختلف فقهی است.

گستردگی میراث ابراهیم بن هاشم و پذیرش و نشـر این میراث از سوی مشایخ حدیثی قم، اهمیت وی را در انتشار حدیث کوفه در قم نشان می دهد، ولی پرسش اصلی که در اینجا مطرح می شود، چگونگی تقدم ابراهیم بر اقران اوست.

در آغاز این نوشـتار به نقل از نجاشی و شیخ طوسی گفتیم که اصحاب امامیه ابراهیم بن هاشم را نخستین کسی می دانند که حدیث کوفه را در قم منتشـر کرد، در حالی که مراجعه به فهرست شیخ طوسی و فهرست نجاشی نشان می دهد پیش از ابراهیم بن هاشم، کسانی از جمله محمـد بنخالد برقی و حسـین بن سـعید اهوازی، میراثی را از کوفه به قم منتقل کرده اند. پرسـش این است که چرا با وجود تقدم زمانی این افراد بر ابراهیم، وی نخستین ناشر حدیث کوفه در قم معرفی شده است؟

برای بررسی این مسئله و یافتن پاسخ، زندگی علمی این مشایخ را مرور می کنیم:

1- . ر.ک: نجاشی، رجال، ص348؛ طوسی، فهرست، ص410.

محمد بن خالد برقی

محمـد بن خالد بن عبدالرحمن بن محمد بن علی، ابوعبدالله برقی،(1)از اصـحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد (علیهم السلام) بوده است. نسبت او به برقه رود از مناطق اطراف قم می رسد.(2) دربارهٔ وثاقت او در بین رجال شناسان اختلاف نظر وجود دارد. نجاشی و ابن غضائری وی را به دلیل نقل از ضـعفا و اعتماد بر اخبار مرسل تضـعیف کرده اند، ولی شیخ طوسی به وثاقت او نظر داده است.(3) نجاشی وی را ادیب و آگـاه به اخبار و علوم عرب معرفی می کنـد و کتاب هایی از او، به ویژه در تاریـخ عرب نام می برد(4) که فرزندش، احمد و احمد بن محمد بن عیسی روایت کرده است.(5) برقی، غیر از تألیفات خود، با سفر به کوفه بخشی از میراث حدیثی این شهر را به قم آورد. شاید وی نخستین کسی باشد که در این حجم، میراث کوفه را به قم آورد.

بنابر گزارش طوسـی در فهرست، محمـد بن خالـد نزدیک به پنجاه کتاب را روایت کرده که بیشتر آنها از مشایخ کوفه است. نجاشـی نیز نام محمد بن خالد را در 38 طریق یاد کرده است.

بایـد توجه داشت که مشایـخ محمـد بن خالـد در کوفه، از مشایـخ بزرگ و نـام آور کوفی نیسـتند. البته وی از کسانی چون ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی نیز روایت کرده است، ولی در کنار آنها نام افراد متعـددی را می بینیم که یا مجهول اند یا رجال شـناسان آنان را تضـعیف کرده اند، که این خود عامل تضعیف برقی از سوی ابن غضائری و نجاشی شده است.

به هر حال، این میراث به قم انتقال یافت؛ ولی گویا او آن را نشـر نداد. بر اساس گزارش نجاشـی و طوسـی غیر از پنج یا شـش نسـخه که از طریق احمـد بن محمـد بن عیسـی روایت شده است، تقریباً بقیهٔ روایات محمد بن خالد با واسـطهٔ فرزندش احمد بن محمد نقل و انتشار یافته

ص: 93

1- . دربارهٔ او ر.ک: نجاشـی، رجال ، ص335؛ طوسی، فهرست، ص640؛ همو، رجال، ص343، 363 و 377؛ ابن غضائری، رجال، ص93؛ برقی، رجال، ص50، 54 و 55.

2- . نجاشی، رجال، ص335.

3- . همان؛ ابن غضائری، رجال، ص93؛ طوسی، رجال، ص363.

4- . نجاشـی از این کتـاب ها نام برده است:کتاب التنزیل والتعبیر، کتاب یوم و لیله، کتاب التفسـیر، کتاب مکه و المـدینه، کتاب حروب الأوس و الخزرج، کتاب العلل، کتاب فی علم الباری، کتاب الخطب. طوسی نیز از او کتابی با عنوان النوادر نام برده است.

5- . نجاشی، رجال، ص335؛ نیز ر.ک: طوسی، فهرست، ص640.

است. این مطلب را روایـات منقول در کافی و سایر منابع حـدیثی نیز تأییـد می کنـد. برای مثال، از 544 روایت محمـد بن خالد در کافی 361 روایت از طریق احمـد بن محمد بن خالد و 164 روایت از طریق احمـد بن محمد بن عیسـی نقل شده و تنها نوزده روایت از طرق دیگر به کلینی رسیده است و این مطلب نشان می دهد مشایخ قم روایات او را اخذ نکرده بودند.

حسین بن سعید

حسـین بن سعید بن حماد بن سعید بن مهران،(1) از اصـحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی (علیهم السلام) و از راویان آن بزرگواران است. وی در اصل کوفی بود و در مدرسـهٔ حـدیثی کوفه حدیث آموخت. مشایخ وی عمدتاً کوفی یا بغدادی اند. مشایخ او را بیش از صـد شیخ حدیث شـمارش کرده اند.(2) مهم ترین مشایـخ او عبارت انـد از: فضالـة بن ایوب،(3) ابن ابی عمیر، صـفوان بن یحیی، حمـاد بن عیسی، نضر بن سوید، قاسم بن محمد جوهری، محمد بن سنان و عثمان بن عیسی.(4)

وی پس از آمـوختن حـدیث در کوفه، به اهواز رفت و به همین سـبب به اهوازی ملقب شـد(5) و سـرانجام در پایـان عمر به قم رفت و در همانجا درگذشت.(6) حسـین بن سعید با انتقال به قم، علاوه بر پاره ای از میراث مشایخ کوفه، کتاب های سی گانهٔ خود را - که باید آن را میراث کوفه دانست - درقم منتشر ساخت. حسین بن سعید بیش از آنکه راوی کتاب های مشایخ دیگر باشد، کتاب های خود را روایت می کرد. وی سی کتاب در ابواب و موضوعات مختلف داشت،(7) که این گستردگی و

ص: 94

1- . دربـارهٔ او ر.ک: نجاشـی، رجال، ص58 - 60؛ طوسـی، رجال، ص355، 374 و 385؛ همـو، فهرست، ص149 و150؛ کشی، رجال، ص551.

2- . ر.ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ج5، ص247.

3- . البته نجاشی از حسین بن یزید سورایی نقل کرده که حسین بن سعید از طریق برادرش حسن، از فضاله روایت می کند.

4- . تعداد روایات حسـین بن سـعید از هریک از این مشایخ در کتاب کافی چنین است: فضاله، 1082؛ ابن ابی عمیر، 805؛ صفوان بن یحیی، 737؛ حماد بن عثمان، 649؛ نضر بن سوید، 642؛ محمد بن سنان، 186؛ عثمان بن عیسی، 186.

5- . نجاشی، رجال، ص59.

6- . همان، ص60.

7- . این کتـاب هـا که مشترک بین او و برادرش حسن بن سـعید بودنـد عبـارت انـد از: کتاب الوضوء، کتاب الصـلاه، کتاب الزکاه، کتاب الصوم، کتاب الحـج، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب العتق و التدبیر و المکاتبه، کتاب الایمان والنذور، کتاب التجارات و الاجارات، کتاب الخمس، کتاب الشـهادات، کتاب الصـید و الذبایـح، کتاب المکاسب،¬® کتاب الاشـربه، کتاب الزیارات، کتاب التقیه، کتاب الرد علی الغلاـة، کتـاب المنـاقب، کتـاب المثالب، کتاب الزهـد، کتاب المروة، کتاب حقوق المؤمنین و فضـلهم، کتاب تفسـیر القران، کتاب الوصایا، کتاب الفرائض، کتاب الحدود، کتاب الدیات، کتاب الملاحم، کتاب الدعاء .

شمولِ آثار زبانزد و مثال زدنی شده بود، به گونه ای که هر کس کتاب های متعدد در ابواب مختلف فقه و غیر آن داشت، گفته می شد کتاب هایی مانند کتاب های حسین بن سعید دارد.(1) حسین بن سعید در مدت نه چندان درازی که در قم مهلت یافت، کتاب های خود را برای مشایخ این شهر روایت کرد که البته اصحاب، آنها را پذیرفتند و به آنها عمل نیز کردند. نجاشی دربارهٔ کتاب های حسین بن سعید می گوید: «کتب حسنة معمول علیها»(2) و در طریق به کتاب های او می گوید: «اخبرنا بهذه الکتب غیر واحد من اصحابنا من طرق مختلفة کثیره» که نشان انتشار این کتاب ها در بین اصحاب است. تنها در کتاب کافی 5866 روایت از حسین بن سعید نقل شده است. بدین ترتیب او بخشی از میراث حدیثی کوفه را که شامل کتاب های خودش و پاره ای از میراث دیگر مشایخ کوفه بود، به قم منتقل نمود. این میراث چنان که از فهرست نجاشی و طوسی استفاده می شود و البته اسناد کافی نیز تأیید می کند، به طور عمده به همت احمد بن محمد بن عیسی و حسین بن حسن بن ابان انتشار یافته است.

غیر از برقی و حسین بن سعید اهوازی که مقدم بر ابراهیم بن هاشم بودند، احمد بن محمد بن عیسی اشعری نیز معاصر با ابراهیم بن هاشم و از دیگر کسانی است که نقش اساسی در انتقال حدیث کوفه به قم ایفا کرده است.

احمد بن محمد بن عیسی

شیخ ابوجعفر، احمد بن محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک اشعری،(3) از اصحاب امامرضا، امام جواد و امام هادی (علیهم السلام)، شیخ و فقیه قمیین بوده و در قم ریاست و جایگاه اجتماعی والایی داشته است.(4) وی برای اخذ حدیث به آنجا رفت و از بزرگ ترین مشایخ کوفه و بغداد روایات و میراث حدیثی شان را برگرفت. احمد بن محمد بن عیسی، تنها از ابن ابی عمیر، کتاب های یک صد

1- . ر.ک: طوسی، فهرست، ص146، 152، 219، 220، 223، 243 و 266.

2- . نجاشی، رجال، ص58.

3- . دربارهٔ او ر.ک: طوسی، فهرست، ص60؛ همو، رجال، ص351، 373 و 383؛ نجاشی، رجال، ص60.

4- . طوسی، فهرست، ص60؛ نجاشی، رجال، ص81 .

تن از اصـحاب امام صادق (علیه السلام)را روایت کرده است.(1) مهم ترین مشایـخ وی عبارت انـد از: ابن ابی عمیر، حسن بن محبوب، حسـین بن سـعید، حسن بن علی بن فضال، علی بن الحکم، محمد بن سـنان، محمـد بن سـنان، محمد بن اسـماعیل بن بزیع، احمد بن ابی نصـر بزنطی و عثمان بن عیسی.

شایـد بتوان ادعا کرد بیشترین میراثی که از کوفه به قم انتقال یافته، از طریق احمـد بن محمـد بن عیسـی روایت شـده است. بر پایـۀ گزارش فهرست های موجود، نام احمد بن محمد بن عیسـی، در بیشتر طرق قمی ها به میراث کوفه ذکر شده است. شیخ طوسی در طریق به میراث 135 تن از اصـحاب، نام وی را ذکر نموده و نجاشی نیز در طریق خود به میراث 110 نفر از راویان حدیث از او یاد کرده است. در مجامع حدیثی نیز روایات احمد بن محمد بن عیسـی از مشایخ کوفی به شکل گسترده ای منتقل شده است. تنها در کتاب کافی 4828 روایت، و در تهذیب 3362 روایت از احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است.

دو ویژگی در احمد بن محمد بن عیسـی، جایگاه خاصـی در انتقال حدیث به وی بخشیده بود. نخستین ویژگی، تلاش و همت والای او در اخـذ میراث شـمار کـثیری از مشایـخ کـوفه است که وی را در برابر اقران خویش ممتـاز سـاخته است. ویژگی دوم، در موقعیت و جایگـاه اجتماعی اوست که وی را در گسترش و نشـر این میراث در قم یاری رساند. روایات احمد بن محمد بن عیسـی را شخصـیت های برجستۀ حـدیثی در قم روایت کرده انـد که از آن جمله اند: سـعد بن عبدالله اشـعری، محمد بن حسن صـفّار، عبدالله بن جعفر حمیری، احمد بن ادریس، محمد بن بطۀ قمی، علی بن ابراهیم، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران، محمد بن یحیی و محمد بن علی بن محبوب.

آنچه بیان شـد نمونه ای است از کسانی که پیش از ابراهیم بن هاشم میراث کوفه را به قم انتقال دادنـد یاماننـد احمـد بن محمد بن عیسـی، اگرچه با ابراهیم بن هاشم معاصـر و هم طبقه اند، به نظر می رسد در مقایسه با ابراهیم میراث بیشتری را منتقل کرده اند. نقش هریک از این مشایخ و میزان میراثی که منتقل کرده اند نیز بیان شد.

پرسـش اصـلی که تلاش خواهم کرد در ادامه به آن پاسخ دهم این است که چرا با وجود این افراد، نجاشی، طوسی و سایر اصحاب امامیه، ابراهیم بن هاشم را نخستین نشردهندۀ حدیث کوفه در قم شمرده اند؟

1- . شیخ طوسی به کتاب های 56 راوی از طریق احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر طریق دارد، نجاشی نیز در پنجاه مورد روایت احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر را گزارش کرده است (طوسی، همان، ص404).

بـا توجه به آنچه پیش تر بیـان شـد، انتقال میراث کوفه پیش از ابراهیم بن هاشم آغاز شـد؛ بنابراین، تقـدم ابراهیم بن هاشم، تقـدم زمانی در انتقال حـدیث نیست. البته اصـحاب بغـداد نیز نخستین انتشار حـدیث کوفه در قم را به ابراهیم بن هاشم نسـبت داده انـد نه نخستین انتقال حدیث را. پس سؤال این است که چگونه پیشـگامان در انتقال حدیث کوفه، موفق به انتشار آن میراث در قم نبودند و ابراهیم بن هاشم مقدم بر دیگران بر این امر توفیق یافت؟

دربـارهٔ برقی – که به نظر می رسـد نخستین کسـی است که میراث حـدیثی کوفه را در حـد قابل توجهی به قم انتقال داد – دو عامل ذیل می توانـد دلیل انتشار نیافتن روایات وی در قم باشـد: عامل اول همان غرابت و ناشـناس بودن مشایخ برقی، آن هم در بدو ورود احادیث کوفه است؛ چنـان که پیش تر گـذشت، برقی از مشایـخ مجهول و ناشـناس روایت می کرد و این مسـئله مشایـخ قم را در روایت این احادیث با تردیـد مواجه نمود. عامل دیگری که می توانـد سـبب انتشار نیافتن روایات برقی باشـد، دوری او از مرکزیت شـهر قم است؛ زیرا چنان که نجاشـی گزارش کرده، برقی منتسب به برقه رود از نواحی اطراف قم بوده است. اگر وی پس از مراجعت از کوفه و تـا پایـان عمر در برقه رود باقی مانده باشد، فاصلهٔ مکانی و دوری از مشایخ حدیث در قم می تواند عامل نشر نیافتن روایات او در این شهر باشد.

اما در مورد حسـین بن سعید اهوازی نیز – که در همین ایام و شاید کمی پیش تر از ابراهیم بن هاشم به قم نقل مکان کرد، و میراثی را به قم انتقال داد – دو مسـئله حرکت او را در رتبه ای متأخر از ابراهیم بن هاشم قرار می دهد: اول آنکه حسین بن سعید کتاب های سی گانهٔ خود را به قم آورده بود و بیشتر، آثار مکتوب خود را روایت می کرد، نه همهٔ تراثی را که از مشایخش گرفته بود؛ ولی ابراهیم بن هاشم خود، کمتر کتاب داشت و بیشتر به انتقال تراث مشایخ کوفه می پرداخت. دومین نکته این است که حسـین بن سعید در قم فرصت چندانی برای نقل و انتشار میراثی که با خود داشت نیافت و اندکی پس از استقرار در این شهر، از دنیا رفت.(1)

بنابراین، برقی و حسـین بن سـعید اگر چه در انتقال حدیث مقدم بر ابراهیم بن هاشم بودند، موفق به نشـر میراث کوفه در قم نشدند و ابراهیم در انتشار و انتقال میراث حدیث کوفه به مشایخ قم در رتبهٔ نخست قرار گرفت. البته شاید توفیق احمد بن محمد بن عیسـی در انتشار میراث حـدیثی کوفه در قم بیشتر بوده باشـد. با اینکه احمـد بن محمـد بن عیسـی و ابراهیم بن هاشم در یک طبقه و دارای مشایـخ مشترک اند، بر اساس گزارش نجاشی و دیگران، ابراهیم باز مقدم بر احمد

1- . نجاشی، رجال، ص60.

است. بنـابراین، بایـد ورود ابراهیم به قم را پیش از بازگشت احمـد اشـعری دانست. البته ویژگی دیگر ابراهیم بن هاشم، که وی را از جهتی مقدم بر احمد بن محمد بن عیسی قرار می دهد، کوفی بودن ابراهیم است. احمد از قم برای اخذ حدیث به کوفه رفت و میراثی را با خود به قم منتقـل نمود و محتمـل است که وی بـا معیارهـای موجود در قم، میراثی را از کوفه گزینش کرده و به قم انتقـال داده باشـد؛ ولی ابراهیم پرورش یافتـهٔ مدرسـهٔ حـدیثی کوفه است و احتمالاً همـهٔ میراثی را که در کوفه از مشایخ خود اخذ کرده بود - و به دلیل گستردگی میراث و کثرت مشایـخ می توان آن را میراث حدیثی کوفه دانست - به قم منتقل کرده است. بر این اساس، او نخستین کوفی است که میراث حدیثی کوفه را در قم منتشر کرده است.

از آنجا که بخش اصـلی میراث کوفه تا پایان قرن سوم به قم انتقال یافت، از دیگر معاصـران ابراهیم بن هاشم که در رتبه ای پس از او در این انتقال میراث نقش اساسی داشتند نیز در اینجا یاد می کنیم:

احمد بن محمد بن خالد برقی

احمد بن محمد بن خالد برقی(1)

ابوجعفر، احمـد بن محمد، فرزند محمد بن خالد برقی که پیش تر ذکرش گذشت، از اصـحاب امام جواد و امام هادی (علیه السـلام) بود. تاریخ وفات او را 274 یا 280 گزارش کرده اند.(2) وی نه تنها میراثی را که پدرش از کوفه به قم منتقل نموده بود روایت کرد و در قم انتشار داد، بلکه خود نیز با سـفر به کوفه و بغداد، بخشـی از میراث کوفه را از مشایخ حدیث استماع کرده، به قم منتقل نمود. احمد برقی در کوفه و قم از مشایـخ بسـیاری حدیث شـنید و در طریق روایت بخش زیادی از میراث کوفه و قم واقع شده است. مهم ترین مشایخ وی عبارت اند از: محمـد بن خالـد، احمـد بن ابی نصـر، حسن بن علی بن فضـال، حسن بن محبـوب، عثمـان بن عیسـی، اسـماعیل بن مهران، ابن ابی عمیر، حسـین بن سعید، صفوان بن یحیی، ابوسمینه و محمد بن عیسی بن عبید. البته وی نیز مانند پدرش، از افراد ضعیف روایت می کرد و بر اخبار مرسل اعتماد می نمود و به همین دلیل مورد طعن و تضـعیف برخی از مشایخ قرار گرفت. نجاشـی و شیخ طوسی وی را با عبارت «ثقة فی نفسه» توثیق کرده اند، ولی در ادامه، ضعف او را در کثرت روایت از ضعفا و اعتماد بر اخبار

1- . دربارهٔ او ر.ک: نجاشی، رجال، ص76؛ طوسی، فهرست، ص51؛ همو، رجال، ص373 و 383؛ ابن غضائری، ص39.

2- . نجاشی، رجال، ص77.

مرسل می دانند.(1) ابن غضائری اشاره کرده که گرچه قمی ها دربارهٔ او طعن داشته اند، این طعن در مورد خود او نیست، بلکه به کسانی باز می گردد که برقی از ایشان روایت کرده است.(2) وی خود نیز کتاب های متعددی داشت که مجموعه ای از آنها با نام المحاسن شناخته می شد.(3) همهٔ کتاب ها و روایات احمد بن محمد بن خالد را علی بن حسین سعدآبادی، محمد بن جعفر بن بطه و سعد بن عبدالله اشعری روایت کرده اند.(4) از دیگر کسانی که از احمد بن محمد بن خالد روایت کرده اند،محمد بن حسن صفّار، علی بن ابراهیم، علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه، احمد بن عبدالله بن امیه واحمد بن عبدالله را می توان نام برد. در کتاب کافی 1773 روایت از احمد بن محمد بن خالد نقل شده است.

ص: 99

1- . طوسی، فهرست، ص52؛ نجاشی، رجال، ص76.

2- . ابن غضائری، رجال، ص39.

3- . نام کتاب های وی در رجال نجاشی و فهرست طوسی با اندکی اختلاف آمده است. فهرست این نام ها بر اساس گزارش شیخ طوسی چنین است: کتاب الإبلاغ، کتاب التراحم و التعاطف، کتاب أدب النفس، کتاب المنافع، کتاب أدب المعاشره، کتاب المعیشه، کتاب المکاسب، کتاب الرفاهیه، کتاب المعاریض، کتاب السفر، کتاب الأمثال، کتاب الشواهد من کتاب الله عزوجل، کتاب النجوم، کتاب المرافق، کتاب الزواجر، کتاب السوم، کتاب الزینه، کتاب الأرکان، کتاب الزی، کتاب اختلاف الحدیث، کتاب الطیب، کتاب المآکل، کتاب الماء، کتاب الفهم، کتاب الإخوان، کتاب الثواب، کتاب تفسیر الأحادیث و أحکامه، کتاب العلل، کتاب العقل، کتاب التخویف، کتاب التحذیر، کتاب التهذیب، کتاب التسلیه، کتاب التاریخ، کتاب غریب، کتب المحاسن، کتاب مذام الأخلاق، کتاب النساء، کتاب المآثر و الأنساب، کتاب أنساب الأمم، کتاب الشعر و الشعراء، کتاب العجائب، کتاب الحقائق، کتاب المواهب و الحظوظ، کتاب الحیاه و هو کتاب النور و الرحمه، کتاب الزهد و المواعظ، کتاب التبصره، کتاب التعبیر، کتاب التأویل، کتاب مذام الأفعال، کتاب الفروق، کتاب المعانی و التحریف، کتاب العقاب، کتاب الإمتحان، کتاب العقوبات، کتاب العین، کتاب الخصائص، کتاب النحو، کتاب العیافه و القیافه، کتاب الزجر و الفأل، کتاب الطیر، کتاب المراشد، کتاب الأفانین، کتاب الغرائب، کتاب الحیل، کتاب الصیانه، کتاب الفراسه، کتاب التفویض، کتاب النوادر، کتاب مکارم الأخلاق، کتاب ثواب القرآن، کتاب فضل القرآن، کتاب مصابیح الظلم، کتاب المنتخبات، کتاب الدعاء، کتاب الدعابة و المزاح، کتاب الترغیب، کتاب الصفوه، کتاب الرؤیا، کتاب المحبوبات و المکروهات، کتاب خلق السماوات و الأرض، کتاب بدء خلق إبلیس و الجن، کتاب الدواجن و الرواجن، کتاب مغازی النبی صلی الله علیه و آله، کتاب بنات النبی صلی الله علیه و آله و أزواجه، کتاب الأجناس و الحیوان، کتاب التأویل. و زاد محمد بن جعفر بن بطهٔ علی ذلک: کتاب طبقات رجال، کتاب الأوائل، کتاب الطب، کتاب التبیان، کتاب الجمل، کتاب ما خاطب الله به خلقه، کتاب جداول الحکمه، کتاب الأشکال و القرائن، کتاب الریاضه، کتاب ذکر الکعبه، کتاب التهانی، کتاب التعازی.

4- . طوسی، فهرست، ص54.

محمد بن عبدالجبار قمی

محمد بن عبدالجبار قمی(1)

از دیگر کسـانی که در این دوره میراث کوفه را به قم منتقـل کردنـد، محمـد بن عبـدالجبار قمی از اصـحاب امـام جواد، امـام هـادی و امام عسکری (علیهم السلام) است. در مصادر رجالی از او به محمد بن ابی الصهبان یا ابن ابی الصهبان یاد می شود. شیخ طوسی وی را توثیق کرده است. محمـد بن عبدالجبار برای اخذ حدیث به کوفه رفته و بخشـی از میراث حدیثی کوفه را به قم انتقال داده است. مهم ترین مشایخ وی در کوفه، صـفوان بن یحیی، محمـد بن اسـماعیل بن بزیع و حسن بن علی بن فضال بوده انـد. البته اهمیت وی در انتقال حـدیث کوفه بسـیار کمتر از احمـد بن محمد بن عیسـی و ابراهیم بن هاشم است. نجاشـی میراث 16 تن از اصـحاب را از طریق محمـد بن عبدالجبار روایت می کند و شـیخ طوسـی میراث پنج نفر را با واسطهٔ وی روایت کرده است. شیخ کلینی نیز در کتاب کافی 607 روایت از محمد بن عبدالجبار نقل نموده است. به نظر می رسد محمد بن عبدالجبار صاحب کتاب نبوده و تنها راوی میراث مشایخ خود بوده است؛ زیرا شـیخ طوسی نیز کتابی برای او یاد نکرده و وی را، فقط صاحب روایات دانسته است.(2)

روایات او را در قم بیشتر احمد بن ادریس، عبدالله بن جعفر الحمیری، محمد بن الحسن الصفّار و محمد بن یحیی عطار روایت کرده اند.

محمد بن علی الصیرفی(3)

از دیگر کسانی که در این دوره بخشـی از میراث کوفه را به قم انتقال دادنـد ابوجعفر محمد بن علیبن ابراهیم بن موسـی الصـیرفی ملقب (یا مکنّی) به ابوسمینه است.(4) وی کوفی بوده و نامش در زمرهٔ اصحاب امام رضا (علیه السلام)ذکر شده است.(5) همهٔ رجال شناسان او را ضعیف و فاسـدالاعتقاد معرفی کرده انـد. وی کتاب های متعـددی داشـته و گفته شده کتاب های او (در عدد) مثل کتاب های حسـین بن سعید است.(6) نجاشی از کتاب های او نام پنج کتاب را ذکر کرده است: کتاب الدلائل، کتاب

1- . ر.ک: همان، ص415؛ همو، رجال، ص328، 391، 401 و 448؛ برقی، رجال، ص59 و 61.

2- . طوسی، همان، ص415.

3- . دربارهٔ او ر.ک: کشـی، رجال، ص545 و 546؛ طوسی، فهرست، ص406، 412 و 417؛ همو، رجال، ص314 و 438؛ نجاشی، رجال، ص332؛ ابن غضائری، رجال، ص94.

4- . طوسی، فهرست، ص412؛ نجاشی، رجال، ص332.

5- . طوسی، رجال، ص314.

6- . همان، ص412.

الوصایا، کتاب العتق، کتاب تفسیر عمّ یتساءلون و کتاب الاداب. ابوسمینه علاوه بر کتاب های خود، بخشی از میراث مشایخ کوفه را نیز به قم منتقل کرد. نام وی در سیزده طریق از طرق نجاشی به میراث راویان کوفی ذکر شده است(1). شیخ طوسی نیز در پنج طریق، با واسطهٔ او روایت نموده است.

ابوسمینه پیش از ورود به قم، در کوفه، به غلو و دروغ گویی شهرت یافته بود. وی به قم وارد شد و مدتی نزد احمد بن محمد بن عیسی مهمان بود تا اینکه در قم نیز به غلو شهرت یافت و احمد وی را از قم اخراج کرد.(2) در مدتی که در قم اقامت داشت برخی از مشایخ قم از او کتاب ها و روایاتش را استماع نمودند. از مهم ترین کسانی که از وی روایت کرده اند، احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن ابی القاسم ماجیلویه است. مشایخ قم کتاب ها و روایات او را غیر از آنچه غلو و تخلیط بود یا از منفردات ابوسمینه به شمار می آمد، روایت کرده اند.(3) بخشی از این میراث در کتاب های اصحاب راه یافت. محمد بن احمد بن یحیی، در کتاب نوادر الحکمه روایات وی را نقل کرده است.(4) کلینی در کافی 282 حدیث از طریق ابوسمینه روایت کرده است. شیخ صدوق نیز در کتاب های توحید، معانی الاخبار و امالی، روایاتی از طریق ابوسمینه دارد.(5)

مروری بر این گزارش ها نشان می دهد ابراهیم بن هاشم، هم از جهت گستردگی میراث و هم از جهت توفیق در نشر و پذیرش روایاتش از سوی مشایخ قم، بر اَقران خویش برتری دارد و چنان که پیش تر گذشت، کوفی بودن وی و تقدم او در هجرت به قم، در مقایسه با بیشتر ناقلانحدیث کوفه، وی را در درجهٔ نخست نشانده است و در مجموع ادعای مشایخ امامیه در بغداد را تأیید می کند.

ص: 101

1- . نجاشی، رجال، ص8، 26، 72، 128، 136، 164، 189، 293، 295، 428، 429، 436 و 454.

2- . نجاشی، همان، ص332؛ ابن غضائری، همان، ص94.

3- . طوسی، فهرست، ص412.

4- . همان، ص222.

5- . ر.ک: صدوق، توحید، ص128، 143 و 250؛ معانی الاخبار، ص150، 204 و 375؛ امالی، ص380 و 610؛ ثواب الاعمال، ص29.

کتاب نامه

1. ابن داوود، حسن بن علی، رجال، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1383.

2. ابن حجرعسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی، 1390ق.

3. ابن شهراشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، به کوشش عباس اقبال، تهران: مطبعة فردین، 1353ق.

4. ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1390ق.

5. ابن غضائری، احمد بن الحسین، رجال، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث، 1422ق.

6. ابن المشهدی، محمد بن جعفر، المزار الکبیر، به کوشش جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1419ق.

7. بحر العلوم، سید محمد مهدی، الرسائل الرجالیه، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، تهران: مکتبة الصادق، 1363.

8. تستری، شیخ محمدتقی، قاموس الرجال، تهران: مرکز نشر الکتب، 1379ق.

9. حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسة آل البیت، 1414ق.

10. حلی، حسن بن مطهر، خلاصة الاقوال، قم: دار الذخائر، 1411ق.

11. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، 1410ق.

12. شفتی، سید محمد باقر، الرسائل الرجالیه، به کوشش مهدی رجائی، اصفهان: انتشارات مسجد سید، بی تا.

13. شهید اول، محمد بن مکی، المزار، قم: مدرسة الامام المهدی، 1410ق.

14. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1413ق.

15. طبری، محمد بن علی، بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، به کوشش جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1420ق.

16. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبة المحقق الطباطبایی، 1420ق.

17. ---------- ، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه، 1381ق.

18. ---------- ، التهذیب، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1365ش.

19. ---------- ، الاستبصار، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1390ق.

20. علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: مؤسسة دار الکتاب، 1404ق.

21. کشی، محمد بن عمر، رجال، مشهد: انتشارات دانشگاه، 1348.

22. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1365ق.

23. مامقانی، شیخ عبدالله، تنقیح المقال، به کوشش محی الدین مامقانی، قم: مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث، 1424ق.

24. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، تهران: المکتبة الاسلامیه، 1388ق.

25. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، بیروت: دار المفید، 1414ق.

26. موحد ابطحی، سید محمدعلی، قم: تهذیب المقال، 1417ق.

27. نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، مؤسسة النشر الاسلامی، 1407ق.

28. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: چاپخانۀ شفق، 1412ق.

ص: 103

جریان متهم به غلو در قم

جریان متهم به غلو در قم

سید حسن طالقانی(1)

درآمد

تا پایان قرن سوم، قم به بزرگ ترین مرکز حدیثی شیعه تبدیل شد و با پیدایش مدرسه ای حدیثی - کلامی در این حوزهٔ جدید جای کوفه را گرفت. از ویژگی های این مدرسهٔ حدیثی، دقت و سخت گیری در پذیرش احادیث، هم از جهت سند و طریق نقل، و هم به جهت مضامین روایات بود؛ به ویژه مشایخ قم نسبت به جریان غلو و میراث ایشان بسیار حساس بودند و از ورود میراث جریان غلو - که در کوفه حضور داشت - به قم پرهیز می کردند. بر اثر این دقت و حساسیت، میراث غالیان به قم منتقل نشد و گزارشی از حضور افراد یا میراث خط اصلی غلو در قم وجود ندارد. با این حال، شمار اندکی از راویان قمی یا غیر قمی که به قم مهاجرت کرده بودند، به غلو متهم شده اند. گویا این افراد از خط اصلی غلو نیستند، ولی به دلیل ارتباط با برخی از راویان متهم به غلو یا نقل مضامینی که از دیدگاه قمی ها شائبهٔ غلو داشت متهم شده اند. نتیجهٔ این اتهامات برخورد همراه با احتیاط با میراث این گروه بود که البته به نقل نکردن بخشی از میراث این گروه منجر شد. نسبت غلو به راویان این دوره در قم گاه از سوی مشایخ قم ابراز شده و در مواردی تنها از رجالیان مدرسهٔ بغداد در قرن پنجم و بدون اشاره به مستند ایشان گزارش شده است. البته حتی در مواردی که اتهام غلو از سوی مشایخ قم اعلام شده، برخورد و مواجههٔ همهٔ مشایخ قم با متهمان یکسان نیست؛ کسانی چون احمد بن محمد بن عیسی و ابن ولید در مواضعی تندتر و گاه در حد طرد و حذف این افراد و میراث ایشان بوده اند؛ ولی سایر مشایخ قم به تفاوت با این افراد

1- عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت (علیهم السلام)).

مرتبط بوده و میراث ایشان را روایت کرده انـد. در ذیل به این افراد و میزان ارتباط مشایـخ قم با ایشان و درنهایت ارتباطات خود این افراد با یکدیگر اشاره خواهد شد.

محمد بن اورمه

أبوجعفر محمد بن أورمۀ قمی از اصحاب امام رضا (علیه السلام)شمرده شده(1)و امامت امام هادی (علیه السلام)را نیز درک کرده است. قمی ها وی را به غلو متهم کردند؛ به گونه ای که تصمیم بر قتل او گرفتند.(2) این اتهام سبب شد در طبقات بعد نیز کسانی چون ابن ولید و صدوق دست به گزینش و استثنای روایات او بزنند و منفردات وی را نپذیرند.(3) البته این اتهام را رجالیان بغداد چندان نپذیرفتند. نجاشی کتب وی را غیر از یـک کتاب، صـحیحة الحـدیث معرفی می کند(4) و ابن غضائری این کتاب را نیز منتسب به او شـمرده، معتقـد اسـت حدیث وی پیراسته از فساد و عیب است.(5) متهم شدن ابن اورمه به غلو سـبب شد با وجود کتاب های متعدد وی، تنها حجم محدودی از روایات او به ما برسـد.(6) این مجموعه از روایات ابن اورمه نیز که عمـدتاً در آثار کلینی و صـدوق وارد شـده، بیشتر با واسـطۀ سه تن از راویان که خود متهم به غلو یا مشکوک الحال اند روایت شده است؛ یعنی سهل بن زیاد آدمی، معلی بن محمد بصری، و حسین بن حسن بن ابان.(7)

غیر از علی بن حسن بن علی بن فضال، دیگر کسانی که از وی روایت کرده اند - مانند ابوسـمینه، حسـین بن عبیدالله محرّر و صالح بن ابی حمّاد - نیز به غلو و فساد در عقیده متهم اند.

1- . طوسی، رجال، ص367.

2- . نجاشـی از این تصمیم چنین گزارش کرده است: «محمد بن أورمة أبوجعفر القمی ذکره القمیون و غمزوا علیه و رموه بالغلو حتی دس علیه من یفتـک به، فوجـده یصـلی من أول اللیل إلی آخره فتوقفوا عنه». ابن غضائری نیز از این موضع گیری چنین گزارش کرده است: «وقد حـدثنی الحسن بن محمد بن بندار، القمی - رحمه الله - قال: سـمعت مشایخی یقولون: إن محمد بن أورمة لما طعن علیه بالغلو (اتفقت) الأشاعرة لیقتلوه، فوجدوه یصلی اللیل من أوله إلی آخره، لیالی عدیدة، فتوقفوا عن اعتقادهـم».

3- . نجاشی، رجال، ص329؛ طوسی، فهرست، ص220.

4- . نجاشی، همان، ص330.

5- . ابن غضائری، رجال، ص93.

6- . در مجموع شاید کم تر از پنجاه روایت.

7- . در کتب اربعه و وسائل الشیعه مجموعاً 68 روایت(با وجود تکرارها) آمده است که از این تعداد 28 روایت از طریق سهل بن زیاد، پانزده روایت از طریق معلی بن محمـد و پانزده روایت از طریق حسـین بن حسن بن أبان نقل شـده است. البته ابن أبان راوی اصـلی کتاب های محمد بن اورمه نیز معرفی شده است (طوسی، فهرست، ص220).

البته در طبقات بعـد مشایـخ بزرگ قم ماننـد محمـد بن یحیی عطّار، علی بن ابراهیم، احمـد بنادریس، علی بن بابویه و ابن ولید پاره ای از روایات ابن اورمه را از طرقی که یاد کردیم نقل کرده اند، ولی به نظر می رسد مشایخ بزرگ قم در دوران محمد بن اورمه از وی روایت نمی کرده اند.

محمد بن علی صیرفی؛ ابوسمینه

ابوجعفر محمد بن علی بن ابراهیم بن موسـی الصـیرفی ملقب (یا مکنّی) به ابوسمینه،(1) کوفی و نامش در زمرهٔ اصـحاب امام رضا (علیه السلام)ذکر شده است.(2) ابوسـمینه پیش از ورود به قم، در کوفه به غلو و دروغ گویی شـهرت یـافته بود. وی به قم وارد شـد و مـدتی نزد احمـد بن محمـد بن عیسـی میهمان بود تا اینکه در قم نیز به غلو شـهرت یافت و احمـد بن محمد بن عیسـی وی را از قم اخراج کرد.(3) نجاشـی در گزارش خود می گوید: ابوسمینه در کوفه به کذب شهرت داشت، اما در قم به غلو مشهور شد.(4) ابن غضائری وی را کذّاب و غالی معرفی می کند و می گوید: أمر وی در قم مشهور شد. کشی از فضل بن شاذان اشتهار وی به کذب را نقل می کند، ولی در عین حال یادآور می شود که ابوسـمینه به غلو متهم شد. به هر حال اتهام وی به غلو یا کذب یا هر دو در کوفه ، قم و حتی ماوراءالنهر شـهرت داشـته است. این اشـتهار تـا حـدّ زیادی سـبب بی توجهی به میراث حـدیثی ابوسـمینه شـد. ابن غضائری دربارهٔ او می نویسـد: «لایلتفت إلیه و لایکتب حدیثه».(5) البته این بی توجهی به میراث ابوسمینه، در قم - با وجود اتهام وی به غلو - سبب حذف کامل میراث او نشد.

ابوسـمینه، بر اساس گزارش شیخ طوسی، کتاب های متعددی به تعداد کتب حسین بن سعید داشته است.(6) شیخ طوسی از این کتاب ها نامی نبرده و نجاشـی نیز تنها نام پنـج کتاب را گزارش کرده است، ولی طریق به کتاب های او را ذکر کرده انـد. نجاشـی از طریق محمد بن جعفر از احمد

1- .طوسی، فهرست، ص412؛ نجاشی، رجال، ص332.

2- .طوسی، رجال، ص314.

3- . نجاشی، همان، ص332؛ ابن غضائری، رجال، ص94.

4- . با توجه به دقت نجاشی در نقل، این نکته شایان توجه است که آنچه در قم غلو دانسته شد، در کوفه تنها کذب معرفی گردید.

5- . ابن غضائری، رجال، ص94.

6- . طوسی، فهرست، ص223.

بن محمـد بن سـعید همـدانی از جعفر بن عبـدالله محمـدی رأس مذری به همهٔ کتاب های ابوسـمینهخبر می دهد. شخصـیت دیگری که بخشـی از کتاب های ابوسـمینه را روایت کرده، محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، از مشایخ بزرگ قم است. نجاشـی با دو طریق مختلف از ماجیلویه، کتاب الدلائل، کتاب الاداب و کتاب تفسیر عمّ یتساءلون ابوسمینه را روایت کرده است.(1) شیخ طوسی نیز از طریق جماعتی از شیخ صدوق از پدرش و ابن ولید و محمد بن علی ماجیلویه از محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، همهٔ کتاب های ابوسمینه مگر آنچه را در آن غلو، تخلیـط یا تـدلیس بوده یا از منفردات وی بوده است روایت کرده است.(2) بنابراین یکی از شخصـیت های اصلی در نقل میراث ابوسمینه، محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، از مشایخ قم است.

ابوسمینه از کسانی است که علاوه بر آثار و کتاب های خود، پاره ای از میراث حدیثی کوفه را نیز به قم انتقال داد. نام وی در سیزده طریق از طرق نجاشی به میراث راویان کوفی ذکر شده است.(3) شیخ طوسی نیز در پنج طریق، با واسطهٔ او روایت کرده است. اگرچه در پاره ای از طرق نجاشی، کتاب ها با واسطهٔ حمدان قلانسی که از راویان کوفی است به مشایخ قم منتقل شده، در بیشتر طریق ها مشایخ قم بی واسطه از ابوسـمینه روایت کرده اند. محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، محمد بن خالد برقی، سـعد بن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری از کسانی هستند که میراث کوفه را از ابوسمینه روایت کرده اند.

نقل میراث حدیثی ابوسـمینه در قم، به روایت کتاب های او و میراث کوفی که وی منتقل کرده بود محدود نشد، بلکه بخشی از آن در کتاب های اصـحاب راه یافت. محمد بن احمد بن یحیی، در کتاب نوادر الحکمه روایات وی را نقل کرد.(4) کلینی در کتاب کافی 282 حدیث از طریق ابوسـمینه روایت کرده است. شـیخ صـدوق نیز در کتـاب هـای توحیـد، معانی الاخبار و امالی، روایاتی از طریق او دارد.(5) در مجموع، حضور ابوسـمینه در اسناد روایات ما پررنگ تر و بیشتر از ابن اورمه است. تعداد روایات ابوسمینه در کتب اربعه و وسائل الشیعه (با تکرار) 1074 روایت

1- . نجاشی، رجال، ص332.

2- . طوسی، همان.

3- . نجاشی، رجال، ص8، 26، 72، 128، 136، 164، 189، 293، 295، 428، 429، 436 و 454.

4- . طوسی، فهرست، ص222.

5- . ر.ک: توحید، ص128، 143، 250؛ معانی الاخبار، ص150، 204 و 375؛ امالی، ص380، 610؛ ثواب الاعمال، ص29.

است، در حالی که از محمد بن اورمه در همین منابع تنها 68 روایت نقل شده است. مهم ترین راویانابوسمینه عبارت اند از: احمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن ابی القاسم ماجیلویه، علی بن حسن بن فضال، محمد بن حسان رازی، احمد بن مهران، سهل بن زیاد آدمی و معلی بن محمد بصری.(1)

غیر از افراد یاد شده راویان دیگری چون ابراهیم بن هاشم، علی بن ابراهیم، صفّار، احمد بن ادریس، محمد بن عیسی بن عبید، محمد بن عبد الله بن مهران، محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن حسین بن ابی الخطاب که عمدتاً از مشایخ قم هستند نیز از وی احادیث محدودی را روایت کرده اند.

سهل بن زیاد آدمی

سهل بن زیاد آدمی رازی، مکنّی به ابوسعید، از اصحاب امام جواد، امام هادی و امام عسکری (علیهم السلام) بود.(2) وی پس از اخذ حدیث از مشایخ کوفه و بغداد، ابتدا در قم حضور یافت، ولی پاره ای از مشایخ قم او را به غلو متهم و از قم اخراج کردند. احمد بن محمد بن عیسی اشعری از وی اظهار برائت و مردم را از سماع و روایت از او نهی می کرد.(3) در نقل نجاشی آمده است: احمد بن محمد بن عیسی بر غلو و کذب او شهادت داد و وی را از قم به ری تبعید نمود.(4) وی پس از انتقال به ری، با عبدالعظیم حسنی ارتباط برقرار کرد و در زمرهٔ راویان اصلی ایشان قرار گرفت.(5) از مهم ترین مشایخ وی در کوفه و بغداد حسن بن علی بن فضال، حسن بن محبوب، احمد بن محمد بن ابی نصر، جعفر بن محمد بن عبید الله، عبدالرحمن بن ابی نجران، علی بن اسباط بن سالم، علی بن مهزیار، محمد بن حسن شمون، محمد بن سنان، محمد بن عیسی بن عبید و یعقوب بن یزید را می توان نام برد. نام سهل بن زیاد در طرق نقل میراث کوفه نیامده است، ولی نجاشی از دو کتاب از تألیفات وی نام می برد: کتاب التوحید و کتاب النوادر. وی پس از ذکر طریق خود به کتب

1- . برقی 555، ماجیلویه 145، ابن فضال 91، محمد بن حسان 81، احمد بن مهران 70، سهل 31، معلی 16 روایت.

2- . کشی، رجال، ص566.

3- . طوسی، فهرست، ص67.

4- . نجاشی، رجال، ص185.

5- . طوسی، رجال، ص387.

سهل بن زیاد، یاد آور می شود که کتاب النوادر را جمعی از اصحاب از وی روایت کرده اند.(1) شیخ طوسی نیز طرق خود به کتاب سهل را چنین یاد می کند: ابن ابی جید از ابن ولید از محمد بن یحیی عطار از محمد بن احمد بن یحیی از سهل بن زیاد و نیز ابن ولید این کتاب را از طریق سعد بن عبدالله و حمیری، از احمد بن ابی عبدالله برقی از سهل روایت کرده است.(2)

بنـابر این گزارش، کتاب سـهل بن زیاد را بسـیاری از مشایـخ قم و از جمله سـعد بن عبـدالله، عبـدالله بن جعفر حمیری، محمـد بن احمد اشـعری، محمد بن یحیی عطّار و ابن ولید روایت کرده اند. نیز می دانیم محمد بن احمد بن یحیی در کتاب نوادر الحکمه از سـهل روایت کرده بود. اگرچه پاره ای از رجال نوادر الحکمه و از جمله سـهل بن زیاد، از سوی ابن ولید و صدوق اسـتثنا شدند، ولی نقل روایات سـهل در این کتاب نشان اعتماد محمد بن احمد بن یحیی به روایات سهل است.

مراجعه به منابع حـدیثی موجود از مدرسـۀ قم نیز روایت مشایـخ این حوزه از سـهل بن زیاد را نشان می دهـد. تنها در کتاب کافی 1918 روایت از سهل بن زیاد آمده که رقم قابل توجهی است. از این تعداد 1554 روایت، از طریق عدّۀ کلینی از سهل نقل شده است. این عدّه عبارت انـد از: علی بن محمـد بن علان، محمد بن ابی عبد الله، محمد بن الحسن و محمد بن عقیل الکلینی. عمدۀ طریق کلینی به میراث سهل از جهت مشایـخ رازی است، ولی میراث سـهل را ابن ولیـد و صـدوق نیز با طرق قمی روایت کرده اند. شـیخ صدوق در کتاب های امـالی، توحیـد، کمال الـدین، معانی الاخبار، عیون أخبار الرضا (علیه السـلام)، علل الشـرایع، خصال، کتاب من لایحضـره الفقیه، ثواب الاعمال و دیگر آثارش، روایات متعـددی از سـهل بن زیاد نقل کرده است. این روایات از طریق مشایخ بزرگ قم، مانند صـفّار، سـعد بن عبدالله، محمد بن یحیی عطار، احمد بن ادریس و حسن بن متّیل روایت شده اند.

پاره ای از روایات سهل نیز در محاسنِ برقی، بصائر الدرجاتِ صفّار، تفسیرِ علی بن ابراهیم و کامل الزیاراتِ ابن قولویه نقل شده است.

در مجموع برخورد مشایخ قم با میراث سهل بن زیاد، اگرچه یکسان نبوده، همواره همراه با احتیاط بوده است.

1- . نجاشی، همان، ص185.

2- . طوسی، فهرست، ص142.

حسین بن عبیدالله محرّر

از دیگر افرادی که در قم به غلو متهم بودند حسین بن عبیدالله بن سهل است. البته دربارهٔ اینکه حسین بن عبیدالله قميِ متهم به غلو یک نفر بوده یـا دو نفر در بین رجالیـان اختلافـ وجود دارد. در پـاره ای از منابع ماننـد رجال ابن داوود پنـج عنوان مشابه ذکر شـده است که البته بازگشت همه به یک یا دو عنوان است: حسین بن عبیدالله محرر و حسین بن عبیدالله سعدی که به نظر می رسد این دو عنوان نیز به یک نفر اشاره دارند.(1)

شیخ طوسـی از وی در اصـحاب الهادی (علیه السلام)یاد کرده و اتهام وی به غلو را متذکر شده است.(2) همو در باب «من لـم یرو عنهم علیهم السلام» از وی با عنوان حسین بن عبیدالله بن سهل(3) و در فهرست با عنوان حسین بن عبدالله بن سهل یاد کرده است.(4) نجاشی نیز با عنوان حسـین بن عبیدالله السـعدی أبوعبدالله بن عبیدالله بن سـهل از وی یاد کرده و طعن و اتهام وی به غلو را یاد آور شده است.(5) کشی از وی با عنوان حسین بن عبیدالله محرّر قمی یاد کرده و از ابوعلی شقران نقل کرده که حسین بن عبیدالله همراه با دیگر متهمان به غلو از قم اخراج شد.(6) اتهام وی به غلو در همهٔ منابع ذکر شده است در عین حال، نجاشـی متذکر می شود که کتب وی صـحیحة الحدیث بوده و در ادامه به نقل از احمـد بن علی بن نوح، فهرست مفصـلی از ابواب کتـب وی را گزارش کرده است. وی به طرق خود از محمـد بن یحیی عطار به این کتاب ها طریق داشته است.(7) بنابراین، محمد بن یحیی از راویان اصلی او خواهد بود.

مراجعه به منابع و مصادر حـدیثی نیز نشان می دهد که حداقل پاره ای از میراث حدیثی حسـین بنعبیدالله نقل و به مصادر تولیدشده در قم راه یافته است. روایات او در کتاب های کافی، توحیـد، علل الشـرایع، عیون، خصال و امالی صـدوق، نیز در تفسـیر قمی و کامل الزیارات دیده می شود. اسناد این

ص: 110

1- . دربـارهٔ این اختلافـات ر.ک: علامه حلی، ص338 و 339؛ تفرشی، ج9، ص99 و 100؛ مامقانی، ج1، ص334؛ خویی، ج7، ص28؛ موحد ابطحی، ج2، ص56 - 59، 415 و 416.

2- . طوسی، رجال، ص386.

3- . همان، ص425.

4- . همو، فهرست، ص110.

5- . نجاشی، رجال، ص42.

6- . کشّی، رجال، ج2، ص799.

7- . نجاشی، همان.

روایـات گویای ارتباط و نقل مشایـخ بزرگ قم چون سـعد بن عبـدالله، احمـد بن ادریس، عبـدالله بن جعفر حمیری و محمـد بن یحیی از حسین بن عبیدالله است.

وی راوی از حسن بن ابی عثمـان سـجاده قمی نیز بـوده و کتـاب وی را روایت کرده است.(1) روایـاتی نیز بیـانگر ارتباط وی با ابن اورمه است.(2)

احمد بن حسین بن سعید

احمد بن حسین بن سعید بن حماد بن سعید بن مهران، مکنّی به ابو جعفر و ملقّب به دندان، فرزند حسین بن سعید اهوازی است و از همهٔ مشایـخ پـدرش غیر از حماد بن عیسـی روایت کرده است.(3) بنابراین بایـد وی در طبقـهٔ اصـحاب امام جواد، امام هادی و امام عسـکری (علیهم السـلام) باشد، ولی از آن بزرگواران روایت مسـتقیم ندارد. شـیخ طوسی نام او را در باب «من لم یرو عنهم» آورده است. احمد بن حسـین احتمالاً همراه پـدرش به قم هجرت کرده و در همانجا از دنیا رفته است.(4) شـیخ طوسی، نجاشی و ابن غضائری نقل کرده اند که وی از نظر مشایخ قم غالی بوده و روایات او آمیخته از صـحیح و سـقیم است.(5) همچنین نام وی در فهرست راویانی ذکر شـده است که ابن ولید و صدوق از کتاب نوادر الحکمه استثنا نمودند؛(6) ولی نمی دانیم تضعیف و اتهام وی به غلو در طبقهٔ ابن ولید و شاگردانش مطرح شده و مراد رجالیان بغداد از «اصحابنا القمیین» ابن ولید و صدوق هستند یا این دیدگاه از زمان احمد بن حسین مطرح بوده است.

نقل کتاب ها و روایات وی از سوی مشایخ بزرگ قم مانند سعد بن عبدالله و محمد بن حسن صفّار می تواند احتمال تضعیف وی در دورهٔ متأخرتر را تقویت کنـد و البته ارتباط وی با کسانی که به فساد عقیـده متهم بوده انـد می توانـد منشأ این بدبینی به میراث وی از همان زمان باشد. بنا بر نقل نجاشـی احمد بن حسـین همهٔ کتاب های محمد بن جمهور عمّی را روایت می کرد و محمد بن جمهور به فساد در عقیده متهم بود.(7) البته با اینکه وی صاحب کتاب نیز بوده است، در مجموع

1- . همو، ص165

2- . کشی، رجال، ص376.

3- . نجاشی، رجال، ص77؛ طوسی، فهرست، ص65.

4- . همان.

5- . طوسی، همان؛ نجاشی، همان، ص77؛ ابن غضائری، رجال، ص40.

6- . نجاشی، همان، ص348؛ طوسی، همان، ص222.

7- . نجاشی، رجال، ص337.

حضور او در اسـناد مجامع روایی ما بسـیار انـدک است؛ حتی کتاب های پـدرش نیز از طرق مختلف و از مسـیری غیر از وی منتقل شده است.

حسن بن علی بن ابی عثمان

حسن بن علی بن ابی عثمان یا حسن بن ابی عثمان، مکنی به ابومحمـد و ملقّب به سـجّاده قمی، از دیگر راویان قمی است که به غلو متهم بوده اند. وی را در زمرهٔ اصـحاب امام جواد و امام هادی (علیه السلام) دانسته اند.(1) اما دربارهٔ موطن او اختلافی در اقوال دیده می شود. نجاشـی وی را کـوفی معرفی کرده است،(2) ولی ابن غضـائری وی را قمی دانسـته(3) و علاـمه حلی نیز وی را در شـمار قمی ها شـمرده است.(4) ممکن است وی از کوفیانی بوده باشـد که به قم مهاجرت کرده انـد. در قم احمـد بن محمد بن خالد برقی و حسـین بن عبیدالله محرّر از او روایت کرده اند. نجاشـی کتاب حسن بن علی بن ابی عثمان را از طریق حسـین بن عبیدالله و شیخ طوسی از طریق برقی گزارش کرده اند.(5) دربارهٔ غلو یا انحراف عقیـدهٔ وی نقلی از مشایـخ قم نرسـیده است و البته تعـداد انـدکی از روایات وی در کافی، کتب شـیخ صدوق و کامل الزیارات منتقل شده است. اما رجالیان بغداد به ضـعف یا غلو وی اشاره کرده اند. نجاشـی تنها اشاره می کند که اصحاب ما وی را تضعیف کرده اند.(6) شـیخ طوسـی اگرچه در فهرست به غلو و حتی ضعف وی اشاره نکرده است، در کتاب رجال وی را غالی شمرده است.(7) ابن غضائری نیز وی را ضـعیف و مرتفع القول دانسته است.(8) البته تندترین تعبیر در رجال کشـی و از حوزهٔ شرق آمده است. کشـی حسن بن علی بنابی عثمان را لعن و وی را از غالیانی معرفی می کند که از دین اسلام خارج شده اند. بر اساس نقلی که کشی از نصر بن صباح آورده است حسن بن علی سجّاده از علیاویه و معتقد به برتری ابوالخطاب بر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)بوده است.(9)

ص: 112

1- . طوسی، رجال، ص375 و 385.

2- . نجاشی، رجال، ص61.

3- . ابن غضائری، رجال، ص122.

4- . حلی، خلاصة الاقوال، 212.

5- . نجاشی، همان، ص61؛ طوسی، فهرست، ص125.

6- . نجاشی، رجال، ص61.

7- . طوسی، رجال، ص375 و 385.

8- . ابن غضائری، رجال، ص122.

9- . کشی، رجال، ص571.

مهم ترین راویان وی عبارت اند از: احمد بن محمد بن خالد برقی، حسین بن عبیدالله محرّر و محمد بن عبدالله جامورانی رازی. کشی نیز از وی به طریق نصر بن صباح روایت می کند.

بیشتر روایات باقی مانده از سجادهٔ قمی در کتاب وسائل الشیعه آمده است که 45 روایت است.

حسین بن شاذویه

حسین بن شاذویه، مکنی به ابوعبدالله و ملقب به صفّار و صحاف، از دیگر راویانی است که در قم به غلو متهم بوده اند. نجاشی و شیخ طوسی به موطن وی اشاره نکرده اند، ولی ابن غضائری و به تبع او علامه وی را قمی معرفی کرده اند.(1) تنها منبعی که اتهام وی به غلو را از قمی ها نقل کرده نیز ابن غضائری است. نجاشی وی را ثقه و قلیل الحدیث معرفی می کند و کتاب الصلاة و الاعمال و کتاب أسماء أمیرالمؤمنین را از تألیفات وی نام می برد که ابن قولویه از وی روایت کرده است.(2) شیخ طوسی نیز تنها یاد کرده که وی کتابی داشته است.(3) ولی ابن غضائری پس از آنکه وی را قمی معرفی می کند، یادآور می شود که قمی ها وی را غالی دانسته اند؛ در عین حال تصریح می کند که کتاب الصلاة وی را دیده و انحرافی در آن نبوده است.(4)

روایت ابن قولویه از او نشان می دهد وی باید در طبقهٔ مشایخ صدوق باشد، ولی نام وی نه در اسناد موجود در آثار صدوق و نه دیگر میراث حدیثی ما نیامده است. البته صدوق از شخصی به نام علی بن حسین بن شاذویه روایت کرده که به احتمال فرزند همین حسین بن شاذویه است.

حسن بن خُرَّزاذ

حسن بن خرزاذ (خرزاد) قمی از اصحاب امام هادی (علیه السلام)و ظاهراً اهل قم بوده است. شیخ طوسی –در اصحاب الهادی (علیه السلام)– و نجاشی وی را قمی دانسته اند؛(5) ولی شیخ طوسی در باب «من لم یرو عن واحد من الائمه» وی را اهل کش معرفی کرده است.(6) با توجه به اینکه نام وی در اسناد روایات

1- . ابن غضائری، رجال، ص53؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال، 119.

2- . نجاشی، رجال، ص65.

3- . طوسی، فهرست، ص110.

4- . ابن غضائری، رجال، ص53.

5- . نجاشی، همان، ص44؛ طوسی، رجال، ص386.

6- . طوسی، همان، ص421 .

کشی نیز با پسوند قمی آمده است و البته راویان حوزهٔ شرق از او روایت می کنند، باید گفت وی در اصل اهل قم بوده و بعداً به منطقهٔ کش هجرت کرده است.

نجاشی وی را کثیر الحدیث معرفی می کند و یاد آور می شود که برخی گفته اند وی در پایان عمر غالی شده است.(1) نیز در جای دیگر به نقل از ابن نوح می گوید: احمد بن محمد بن عیسی اشعری از حسن بن خرزاذ روایت نمی کرد.(2) به احتمال، منشأ این روایت نکردن، اتهام حسن بن خرّزاذ به غلو بوده است و شاید انتقال وی به حوزهٔ شرق و منطقهٔ کش نیز در پی پدید آمدن این فضا و اتهامات در قم بوده است.

احمد بن علی سلولی قمی ملقّب به شُقران، شوهر خواهر او و راوی مشترک وی و حسین بن عبیدالله محرّر بوده است(3) که این ارتباط نیز می تواند شاهدی بر ارتباط وی با جریان متهم به غلو باشد.

شاید همین اتهام به غلو سبب شده است میراث وی منتقل نشود و با اینکه نجاشی وی را کثیرالحدیث معرفی کرده، تنها روایات اندکی از او در منابع حدیثی نقل شده است.(4)

نجاشی برای وی دو کتاب با نام های کتاب أسماء رسول الله صلی الله علیه و آله و کتاب المتعه یاد کرده که از طریق شیخ مفید از ابن قولویه از محمد بن وارث سمرقندی به آنها طریق داشته است که به نظر می رسد نقلی از این کتاب ها باقی نمانده است.

عبدالرحمن بن حماد، ابو القاسم کوفی

عبدالرحمن بن حماد (عبدالرحمن بن ابی حماد) صیرفی، مکنّی به ابوالقاسم(5) یا ابو محمد،(6) اهل کوفه بود و به قم مهاجرت نمود. وی را صاحب خانهٔ احمد بن محمد بن خالد برقی معرفی کرده اند.(7) ابن غضائری وی را ضعیف و غالی معرفی نموده و نجاشی نیز از نسبت غلو به وی یاد

1- . نجاشی، همان، ص44.

2- . همان، ص82؛ کشی نیز این مطلب را به نقل از نصر بن صباح آورده است (کشی، رجال، ص512).

3- . کشی، رجال، ص512.

4- . در تفسیر عیاشی دو مورد، معانی الاخبار یک مورد، تهذیب الاحکام یک مورد و چند نمونه نیز در رجال کشی از حسن بن خرزاذ روایت شده است.

5- . نجاشی، رجال، ص238.

6- . ابن غضائری، رجال، ص80 .

7- . نجاشی، رجال، ص238؛ طوسی، فهرست، ص312.

کرده؛ اگرچه خودش دربارهٔ وی قضاوت نکرده است.(1) ابن غضائری یادآور شده که قمی ها از او روایت کرده اند.(2) این ادعا بدون ذکر هیچ استثنایی بیانگر آن است که اتهام به غلو در قم مطرح نبوده، بلکه در دورهٔ بعد و در بغداد اتهام به غلو مطرح شده است.

نجاشـی و طوسـی برای وی کتابی ذکر کرده انـد. نجاشـی کتاب را از طریق ابن شاذان از احمـد بن محمد بن یحیی از پدرش از محمد بن حسین بن ابی الخطاب از او روایت کرده(3) و شـیخ طوسی از طریق جماعت مشایخش از ابی المفضل از ابن بطه از احمد بن محمد بن خالـد از پدرش از وی روایت کرده است.(4) این طرق نشـان می دهـد کتاب عبـدالرحمن بن حماد را نیز در قم حـداقل دو تن از مشایخ بزرگ قم یعنی محمـد بن یحیی و احمـد بن محمـد بن خالـد روایت می کرده انـد. همچنین نـام وی در طریق نقـل اصـل ابراهیم بن ابی البلاد(5) و نوادر موسی بن عمر بن بزیع(6) آمده است که این کتاب ها نیز از طریق وی به دست مشایخ قم رسیده است.

روایات او در منابع حـدیثی موجود از مدرسـهٔ قم نیز منتقل شـده است. در کافی شانزده روایت از طریق وی آمـده است. در تهـذیب 21 روایت و در سایر منابع مثل محاسن، بصائر الدرجات و کتاب های شیخ صدوق نیز روایاتی از او آمده است.

راویان اصلی وی نیز عبارت اند از: احمد بن محمد بن خالد برقی، ابراهیم بن هاشم و محمد بن عبدالجبار قمی.

قاسم بن حسن یقطینی

قاسم بن حسن بن علی بن یقطین مولای بنی اسـد و از آل یقطین در بغداد بود که در قم سـکنی گزید.(7) نجاشی به نقل از ابن ولید وی را ضعیف معرفی کرده است. ابن غضـائری نیز یادآور شـده که قمی ها وی را مرتفع القول می دانسـته انـد. البته خودش معتقـد است با اینکه میراث وی آمیخته با روایات منکر و مردود است، در مجموع غلبه با روایات پذیرفتنی است و میراث حدیثی او را از

1- . نجاشی، همان، ص238.

2- . ابن غضائری، همان، ص80 و 81.

3- . نجاشی، رجال، ص238.

4- . طوسی، فهرست، ص312.

5- . همان، ص43.

6- . همان، ص244.

7- . نجاشی، همان، ص376.

اعتبار ساقط نمی کند.(1) شیخ طوسی در بخش اصحاب الهادی (علیه السلام)از رجال خود از کسی به نام قاسم شعرانی یقطینی نام می برد که رمی به غلو شده است(2) و به نظر می رسد این شخص همان قاسم بن حسن باشد.

کشی نیز در کتاب رجال از قاسم یقطینی یا قاسم شعرانی یقطینی یاد کرده است؛ ولی وی را از غالیان خارج از دین و مدعی نبوت دانسته و از امام هادی (علیه السلام)و برخی از اصحاب ملعون خواندن وی را نقل کرده است.(3)

تفاوت در تعابیر نجاشی و ابن غضائری از یک سو و تعبیر کشی از سوی دیگر سبب شده برخی، از جمله علّامه حلی در خلاصة الاقوال، این دو عنوان را متعلق به دو نفر بدانند؛ ولی به نظر می رسد فرد مورد نظر در همهٔ موارد یکی است و او قاسم بن حسن از آل یقطین و در طبقهٔ اصحاب امام هادی (علیه السلام)است که در قم سکونت داشته و آرای غالیانه ای اظهار کرده است که اصحاب قم آنها را نپذیرفته اند و سبب شده دربارهٔ او و آرائش از امام کسب تکلیف شود.

قاسم یقطینی، بر اساس ادعای نجاشی، میراث چندانی نداشته و از او تنها اضافه ای بر کتاب التجمل و المروئة اثر حسین بن سعید وجود داشته که ابن ولید آن را از طریق رجالش نقل کرده است.(4) اگرچه وی میراث متعددی نداشته، همین مقدار از میراث وی نیز منتقل نشده و حتی نام وی در طریق میراث دیگران نیز نیامده است که به احتمالِ راجح، معلول همین نسبت غلو به آرای اوست.

تنها در کتاب خصال دو روایت از طریق سعد از احمد بن محمد بن عیسی از او نقل شده و در کتاب محاسن نیز برقی یک روایت بدون واسطه از او نقل کرده است. روابط او با دیگر راویان برای ما معلوم نیست؛ تنها کشی به شاگردی او به همراه حسن بن بابا قمی نزد علی بن حسکه اشاره کرده است که این افراد نیز برای ما شناخته شده نیستند و فقط کشی ایشان را ملعون و غالی معرفی کرده است.(5)

1- . ابن غضائری، رجال، ص86 .

2- . طوسی، رجال، ص390.

3- . ر.ک: کشی، رجال، ص517، 518، 521 و 555.

4- . نجاشی، رجال، ص376.

5- . کشی، رجال، ص521.

علی بن حسکه

علی بن حسکه حوار قمی از غالیان زمان امام هادی و امام عسکری (علیه السلام) است. از وی تنها در رجال کشی یاد شده است و در دیگر منابع متقدم رجالی و حتی حدیثی نامی دیده نمی شود. کشی از او در کنار نام قاسم یقطینی و گاهی به عنوان استاد یقطینی یاد می کند. بنابر نقل هایی که کشی گزارش نموده، علی بن حسکه ادعای بابیت امام هادی (علیه السلام)و حتی ادعای نبوت داشته است و به نوعی مروج اباحی گری و تأویل تکالیف شرعی بوده است. کشی به نقل از فضل بن شاذان وی را از دروغگویان مشهور و بزرگ معرفی کرده است. بنا به نقلی امام (علیه السلام)او را لعن کرده است.

از وی در کتاب های فهرست هیچ میراثی ثبت نشده است و حتی در میراث حدیثی سایر اصحاب نیز نامی از وی در اسناد روایات دیده نمی شود که نشان حذف کامل وی و میراث علمی او از جامعۀ شیعه است. به همین جهت، ارتباطات علمی و حدیثی او با سایر مشایخ حدیث را نیز نمی دانیم؛ تنها در رجال کشی از ارتباط وی با سه نفر دیگر از کسانی که به غلو و حتی زندقه متهم شده اند یاد شده است: قاسم یقطینی قمی، حسن بن بابا قمی و محمد بن موسی الشریقی. نصر بن صباح این سه نفر را از شاگردان علی بن حسکه معرفی کرده است.(1)

حسن بن بابا قمی

حسن بن محمد، معروف به ابن بابا قمی، از غالیان زمان عسکریین (علیه السلام) است. شیخ طوسی نام وی را در اصحاب الهادی و اصحاب ابی محمدالعسکری (علیه السلام) ذکر کرده و متذکر غلو وی نیز شده است.(2)کشی به نقل از فضل بن شاذان وی را از دروغگویان بزرگ معرفی کرده است.(3) نیز به نقل از نصر بن صباح آورده است که امام هادی (علیه السلام)حسن بن بابا را به همراه فارس بن حاتم و محمد بن نصیر نمیری لعن فرمودند.(4)

در نقل دیگری که کشی از سعد بن عبدالله از محمد بن عیسی بن عبید آورده است، امام هادی (علیه السلام)از وی اظهار برائت فرموده و او را لعن کرده اند. همچنین در این روایت آمده است که

1- . همان، ص522.

2- . طوسی، رجال، ص386 و 399.

3- . کشی، رجال، ص520.

4- . همان.

حسن بن محمد ادعای نبوت و بابیت امام هادی (علیه السلام)را داشته است.(1)

نام وی در اسناد روایات دیده نمی شود؛ تنها در چهار مورد شخصی به نام حسن بن محمد و در یک مورد حسن القمی در سند روایتی واقع شده که ممکن است همین حسن بن محمد بن بابا باشد. به همین دلیل استادان و شاگردان وی را نیز نمی شناسیم و از میزان حضور و فعالیت وی در نقل میراث روایی نیز اطلاعی در دست نیست. نیز اگرچه وی قمی معرفی شده است، از حاضر بودن یا نبودن وی در قم آگاهی نداریم. تنها مستند دربارهٔ ارتباط وی با دیگر اشخاص نقلی است که کشی از نصر بن صباح آورده است مبنی بر اینکه حسن بن محمد به همراه قاسم یقطینی شعرانی و محمد بن موسی شریقی از شاگردان علی بن حسکه بوده اند.(2)

احمد بن محمد سیّاری

احمد بن محمد بن سیار ابو عبدالله کاتب، معروف به سیاری است. دوران حیات او در نیمهٔ نخست قرن سوم تخمین زده می شود. وی از اصحاب امام هادی و امام عسکری (علیه السلام) معرفی شده است.(3) البته ابن ادریس در کتاب سرائر وی را از اصحاب امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) دانسته است.(4) در رجال کشی نیز نقلی از حیات و محل رجوع بودن وی در دوران امامت امام جواد (علیه السلام)حکایتدارد.(5) اگر نقل ابن ادریس درست باشد، باید، وی حداقل متولد سال 165 باشد و ذکر نام او در بین اصحاب امام عسکری (علیه السلام)نشان می دهد وی تا پس از 255 زنده بوده است.

دربارهٔ محل زندگی وی بیشتر منابع از جمله نجاشی و شیخ در فهرست و رجال، وی را بصری دانسته اند.(6) کشی در نقلی وی را اصفهانی معرفی کرده و انتساب وی به بصره را نیز با عبارت «قیل» متذکر شده است؛(7) ولی در این میان ابن غضائری وی را قمی دانسته است.(8) انتساب سیاری به قم یا ناشی از اشتباه ابن غضائری است یا به دلیل مسافرت و هجرتی به آن دیار بوده

1- . همان.

2- . همان، ص521.

3- . طوسی، همان، ص384 و 397.

4- . ابن ادریس، سرائر.

5- . کشی، رجال، ص865 .

6- . نجاشی، رجال، ص80؛ طوسی، فهرست، ص66؛ طوسی، رجال، ص397.

7- . کشی، رجال، ص865.

8- . ابن غضائری، رجال، ص40.

است؛ همان گونه که انتساب به اصـفهان را نیز باید به همین دلیل دانست. به هر حال، به دلیل نقل ابن غضائری نام احمد بن محمد سیاری را در زمرهٔ متهمان به غلو در قم آوردیم.

از آنجا که وی را به عنوان کاتب آل طاهر معرفی کرده اند و طاهریان در آن زمان بر خراسان و سیسـتان و حتی ری و قزوین استیلا داشـتند، حضور سیاری در قم هرچند برای مدتی کوتاه، بعید به نظر نمی رسد.

رجالیان بغداد همگی وی را ضعیف، فاسد المذهب و غالی معرفی کرده اند(1) و ظاهراً این دیدگاه در مورد سیاری در قم نیز سابقه داشته است و شایـد برخاسـته از داوری های مشایـخ قم باشـد. بنابر گزارش نجاشـی، طوسـی و ابن غضائری، ابن ولیـد و به تبع او شـیخ صدوق روایات وی از کتاب نوادر الحکمه را استثنا کرده، نقل نمی کردند.(2) نیز محمد بن یحیی عطار در نقل آثار وی نقل را به غیر از آنچه در او غلو یـا تخلیط وجود دارد محـدود کرده است.(3) بنـابر گزارش ابن غضائری، علی بن محمـد بن محبوب نیز وی را قائل به تناسـخ دانسـته است.(4) بنـابراین، در مجموع، دیـدگاه قمی ها نیز دربارهٔ او و میراث حـدیثی اش همراه با تردیـد و اتهام بوده است؛ با این حال، میراث او پس از گزینش و حـذف موارد مشـکوک، در منابع بعـدی منتقل شده است. در کتاب کافی 206 روایت از طریق احمد بن محمد سـیاری آمده است. در کتاب خصال و علل الشـرایع نیز روایاتمتعددی از سـیاری نقل شده است. در این روایات، راوی اصلی احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن احمد بن عمران اشـعری صاحب نوادر الحکمه است. روایت نوادر الحکمه از احمد سیاری و جریان استثنای قمی ها مشـهور است و در رجال نجاشی و فهرست طوسی به تفصیل گزارش شده است(5) و نقل احمد برقی از وی نیز در باقی ماندهٔ محاسـن آشـکار است. حسـین بن محمـد بن عـامر نیز راوی دیگری است که روایات فراوانی از وی نقل کرده است. اما در بین مشایـخ وی نام افراد متعددی از متهمان به غلو و تخلیط دیده می شود؛ از جمله: محمد بن جمهور عمی، محمد بن سـنان زاهری، محمد بن عبدالله بن مهران، محمد بن علی ابوسمینه و محمد بن عیسی بن عبید.

1- . نجاشی، همان، ص80؛ طوسی، فهرست، ص57؛ ابن غضائری، همان، ص40.

2- . همان.

3- . نجاشی، رجال، ص80؛ طوسی، فهرست، ص67.

4- . ابن غضائری، رجال، ص40.

5- . نجاشی، همان، ص348 ؛ طوسی، فهرست، ص410.

نجاشـی و طوسـی پـاره ای از آثـار او را نام برده انـد: کتاب ثواب القرآن، کتاب الطب، کتاب القراءات، کتاب النوادر و کتاب الغارات.(1) نجاشـی این کتاب ها را از طریق محمـد بن یحیی عطار روایت می کنـد، ولی شـیخ طوسـی تنها به کتاب النوادر از طریق محمد بن یحیی طریق دارد و بقیهٔ کتاب ها را از طریق علی بن محمد جنابی نقل می کند.

قاسم بن محمد

یکی دیگر از افرادی که بنابر قولی قمی یا ساکن قم بوده و به غلو متهم شـده انـد قاسم بن محمـد، مکنی به ابو محمـد و معروف به کاسولا است. نجاشـی و به تبـع او علاـمه و ابن داوود حلی وی را قمی معرفی کرده است؛(2) اما کشـی، شـیخ طوسی در فهرست و رجال و ابن غضائری وی را اصفهانی دانسته اند(3) که البته این اختلاف می تواند ناشی از مسافرت ها یا اقامت در دوره ای خاص از زندگی باشد.

شیخ طوسـی در کتاب رجال نام وی را در بخش «من لم یرو عنهم علیهم السـلام» آورده است و یادآور شده که برقی از او روایت می کند. در فهرست نیز نام او را ذکر و وی را صاحب کتاب معرفیمی کنـد؛ اما دربارهٔ او داوری نمی کنـد. نجاشـی حدیث او را چندان مورد قبول و مرضی نمی داند و ابن غضائری نیز حدیث وی را مشتمل بر معروف و منکر می داند؛ اما هیچ یک وی را غالی ندانسته اند. ولی ابن داوود به نقـل از کشـی وی را غالی معرفی کرده است.(4) این ادعا در نسـخهٔ باقی مانـده از رجال کشـی وجود نـدارد و منشأ آن هـم معلوم نیست؛ بنابراین، نمی دانیم دیدگاه مشایخ قم در بارهٔ او چه بوده است.

البته بر اساس مشـیخهٔ فقیه، قاسم بن محمد در طریق صدوق به سلیمان بن داود المنقری و حفص بن غیاث و الزهری قرار گرفته است.(5) کتاب نوادر وی را نیز ابن بطه از احمـد بن محمد بن خالد برقی از قاسم بن محمد روایت کرده است.(6) اما روایات وی در منابع حدیثی از طریق

1- . نجاشی، همان، ص80؛ طوسی، همان، ص57.

2- . نجاشی، همان، ص315.

3- . طوسی، فهرست، ص372؛ همو، رجال؛ کشی، رجال، ص119؛ ابن غضائری، رجال، ص86 .

4- . ابن داوود، رجال، ص540.

5- .صدوق، من لایحضره الفقیه، ج4.

6- . نجاشی، رجال، ص315؛ طوسی، همان.

مشایـخ بزرگ قم منتقـل شـده است. در مجموعِ کتب اربعه و وسائل الشـیعه 353 روایت از قـاسم بن محمـد نقل شـده که البته همه از سلیمان منقری است و بایـد گفت قاسم بن محمد نقش راوی کتاب منقری را دارد. اما این روایات را ابراهیم بن هاشم، احمد بن محمد بن خالد، علی بن محمد قاشانی، سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن حسن صفّار و محمد بن علی بن محبوب نقل کرده اند.

کتاب نامه

1. ابن داوود، حسن بن علی، رجال، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1383.

2. ابن غضائری، احمد بن الحسین، رجال، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث، 1422ق.

3. تفرشی، نقد الرجال، قم: مؤسسة آل البیت، 1418ق.

4. حلی، حسن بن مطهر، خلاصة الاقوال، قم: دار الذخائر، 1411ق.

5. خویی، سید ابولقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، 1410ق.

6. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1413ق.

7. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، قم: مکتبة المحقق الطباطبایی، 1420ق.

8. ----------، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه، 1381ق.

9. ----------، التهذیب، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1365.

10. ----------، الاستبصار، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1390ق.

11. علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: مؤسسة دار الکتاب، 1404ق.

12. کشی، محمد بن عمر، رجال، تهران: انتشارات دانشگاه مشهد، 1348.

13. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1365ق.

14. مامقانی، شیخ عبدالله، تنقیح المقال، به کوشش محیی الدین مامقانی، قم: مؤسسة آل البیت (علیهم السلام)، 1424ق.

15. موحد ابطحی، سید محمدعلی، تهذیب المقال، قم: ؟؟؟، 1417ق.

16. نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر1. الاسلامی، 1407ق.

بازخوانی سیرهٔ حدیثی محمد بن خالد برقی

بازخوانی

سیرهٔ حدیثی محمد بن خالد برقی

علی رضا بهرامی(1)

سید علی رضا حسینی(2)

درآمد

مدرسهٔ حدیثی قم با معیارهای خاصی به دریافت و انتشار میراث حدیثی کوفیان پرداخته است. شهر شیعی قم، اصول و مبانی اهل بیت (علیهم السلام) را از مجموعهٔ تراث ایشان برداشت کرده و بر نقد احادیث منتقل شده اصرار فراوانی دارد.

دقت فوق العادهٔ اصحاب قمی اهل بیت (علیهم السلام) در میراث بانی احادیث ایشان، گاه به منازعات و اختلافاتی منجر شده است. برداشت ابتدایی از برخی گزارش های فهرستی، این گمانه را در ذهن می آفریند که پافشاری قمی ها بر روایات و ستیزهٔ ایشان با مفاهیم انحرافی همچون غلو، جریانی تک صدایی در پی داشته که به کنار نهادن بخشی از میراث حدیثی و پیشگیری از تألیف آن از طرفی و اهتمام به انعکاس انحصاری روایات مطابق این اندیشه، از دیگر سو انجامیده است.(3)

1- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث،(پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت (علیهم السلام)) (AlirezabEO@gmail.com)

2- استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (sahoseini14@gmail.com)

3- . نقد شیوهٔ میراث پژوهی قم و تثبیت شخصیت راوی، از جملهٔ راه هایی است که فهرست نگاران شیعه پیموده اند. برای نمونه، ر.ک: نجاشی، رجال، ص38، شمارهٔ 77 (دفاع از حسین بن یزید نوفلی) و ص333 و 348 (دفاع از محمد بن عیسی بن عبید)؛ ابن غضائری، کتاب الضعفاء، ج1، ص40 و 86؛ طوسی، رجال، ص346، شمارهٔ 5167 و ص368، شمارهٔ 5478. نگارنده در مقاله ای با عنوان «نگاه حوزهٔ بغداد به راویان و آراء رجالی قم» به تفصیل به این بحث پرداخته است. (علوم حدیث، شمارهٔ 65).

این مقاله درصدد نقد گمانهٔ پیش گفته با تکیه بر مطالعه و دقت در شخصیت اثرگذار محمدبن خالد برقی است.

برقی از جملهٔ سرشاخه های انتقال میراث حدیثی اصحاب کوفی به قم به شمار می رود. تنوع آثار و حجم گستردهٔ روایاتی که او در اختیار داشته است، وی را سرسلسلهٔ این جریان در کنار حسین بن سعید – و البته بعدها ابراهیم بن هاشم – قرار داده است. برقی در جایگاه حدیث شناسی صاحب اندیشه، برخلاف جریان غالب آن روز مدرسهٔ قم که هیچ تعاملی با ضعفا را برنمی تابیدند، ممیزی آثار ایشان و پذیرش بخشی از میراث آنها را که از انتسابش به معصوم اطمینان دارد، گفتمانی منطقی و عقلانی می شمارد و آن را رهبری می کند. وی و فرزندش احمد، اگرچه به روایت از ضعفا و اعتماد بر مراسیل متهم شده اند، میزبانی و دریافت احادیث ضعیفان و حتی غالیان و پالایش آن را کمکی در جهت تقویت میراث حدیثی شیعه معرفی می کنند. ایشان مطابق جریان عمومی از پذیرش و نقل مضامین عقیدتی منحرف جریان های ضعیف و غالی سرباز زده اند و انعکاسی از آن در میراث حدیثی ایشان دیده نمی شود، ولی برای رد بقیهٔ میراث که خالی از شوب ضعف و غلو است، دلیل موجهی نمی بینند. شواهدی از این ادعا در این مقاله بررسی شده است.

1. هویت شناسی

او محمد بن خالد بن عبدالرحمن بن محمد بن علی البرقی(1) است. خاندان او کوفی تبار بودند و داستان انتقال پدر وی از کوفه به قم و سکونت در برقه رود در منابع متعددی ذکر شده است.(2) خاندان برقی به عنوان «بیت علم و فقه و حدیث» شناخته شده و برادران او حسن و فضل، نواده و برادرزادهٔ او نیز از روات و عالمان شیعه معرفی شده اند.(3) درک دورهٔ سه امام شیعه یعنی امام کاظم، امام رضا و امام جواد (علیهم السلام)(4) از توفیقات اوست. رشد و نمو علمی او در قم رقم خورده است. البته گزارش دقیقی از سفرهای علمی او ارائه نشده، اما روایت مستقیم از مشایخ مهم کوفی، از

1- . نجاشی، رجال، ص335، شمارهٔ 898.

2- . ر.ک: نجاشی، رجال، ص 76، شمارهٔ 182، شرح حال احمد بن محمد بن خالد برقی.

3- . تفرشی، نقد رجال، ج4، ص317، شمارهٔ 658؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج2، ص108؛ بحرالعلوم، الفوائد الرجالیة، ج1، ص331؛ حائری، منتهی المقال، ج6، ص39، شمارهٔ 2610.

4- . طوسی، رجال، ص363، شمارهٔ 5391، 377 و شمارهٔ 5585؛ برقی، رجال، ص50، 54 و 55.

ارتباطات او پرده برمی دارد.

مجموعۀ آثار وی در رجال نجاشی به این شرح معرفی شده است: کتاب التنزیل والتعبیر،کتاب یوم ولیله، کتاب التفسیر، کتاب مکة و المدینه، کتاب حروب الأوس و الخزرج، کتاب العلل، کتاب فی علم الباری و کتاب الخطب. میزان انعکاس این آثار در پی خواهد آمد.

ابن شهرآشوب مازندرانی (ت 588ق) در گزارشی منحصر به فرد کتابی با عنوان التحریف و التبدیل را به وی نسبت می دهد،(1) اما احتمال تحریف از التنزیل و التعبیر که در گزارش نجاشی آمده، منتفی نیست.

صدوق و طوسی به روایات او طریق دارند که همۀ طرق ایشان به وی در من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و الاستبصار صحیح خوانده شده است.(2)

یک. استادان و شاگردان

مطالعۀ شخصیت محمد برقی در منابع حدیثی نشان می دهد وی بیشترین حجم روایات در کتب اربعه را به ترتیب از وهب بن وهب، نضر بن سوید، سعد بن سعد اشعری، عبدالله بن مغیره بجلی، محمد بن سنان، قاسم بن عروه و محمد بن ابی عمیر دریافت کرده است. به جز وهب بن وهب که ضعیف و کذاب خوانده شده است و قاسم بن عروه و محمد بن سنان که گفت وگوهایی درباره ایشان وجود دارد که، قابل دفاع هستند، باقی مشایخ او در درجۀ بالایی از وثاقت قرار دارند.(3)

در مورد شاگردان وی نیز می توان گفت بیشتر یا همه میراث روایی او در کتب اربعه به فرزندش احمد و نیز احمد بن محمد بن عیسی اشعری منتقل شده است. در منابع حدیثی مدرسۀ قم از جمله آثار صدوق، نام راویانی همچون ابراهیم بن اسحاق، ابراهیم بن هاشم، بکر بن صالح رازی، علی بن ابراهیم معلی، علی بن مهزیار، محمد بن اورمه، محمد بن عبدالجبار، محمد بن علی کوفی، محمد بن عیسی دامغانی و هیثم بن ابی مسروق نهدی نیز دیده می شود.

دو. نقل مستقیم از امام

تستری در قاموس گفته است که از وی روایتی مستقیم از امامان معصوم (علیهم السلام) در کتب اربعه و

1- . ابن شهرآشوب، معالم العلماء، ص105، شمارۀ 702.

2- . حلی، خلاصة الاقوال، ص440؛ ابن داود، رجال، ص380.

3- . حلی، همان.

غیر آن نیافته است.(1) این در حالی است که مرحوم خویی فقط دو روایت را به نقل مستقیم او از امام در کتب اربعه منتسب می داند.(2) روایت دیگری نیز از حضرت جواد (علیه السلام)در کتاب عیون اخبار الرضا (علیه السلام)به چشم می خورد. پس مجموع روایات مستقیم او از امام به عدد 3 می رسد. با توجه به آنکه روایات وی در کتب اربعه مکاتبه است، تنها یک احتمال در توجیه فرمایش مرحوم تستری در مورد نبود روایات او در کتب اربعه در ذهن باقی می ماند و آن، نقل مستقیم شفاهی است. لکن اشکال بر ایشان نسبت به سایر منابع به قوت خود باقی است. این روایات را در پی می آوریم:

روایت اول

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد البرقی، قال: کتبت إلی ابی جعفر الثانی (علیه السلام): هل یجوز أن یخرج عما یجب فی الحرث من الحنطة و الشعیر و ما یجب علی الذهب دراهم بقیمة ما یَسوی ام لایجوز الا أن یخرج من کل شیء ما فیه؟ فأجاب (علیه السلام): «أیما تیسّر یُخرج».(3)

روایت دوم

احمد بن محمد بن عیسی عن ابی عبدالله البرقی، قال: کتبت الی ابی جعفر (علیه السلام): أیجوز - جعلت فداک - الصلاة خلف من وقف علی ابیک و جدک - صلوات الله علیهما - فأجاب (علیه السلام): «لاتصلّ».(4)

روایت سوم

حدثنا محمد بن عمر الحافظ البغدادی، قال: حدثنا أبومحمد الحسن بن علی الممتع، قال: حدثنا حمدان بن المختار، قال: حدثنا محمد بن خالد البرقی، قال: حدثنی سیدی أبوجعفر محمد بن علی (علیه السلام)عن ابیه علی بن موسی الرضا (علیه السلام)عن ابیه موسی بن جعفر (علیه السلام)، قال: حدثنی الأجلح الکندی عن

1- . تستری، قاموس الرجال، ج9، ص249 - 252، شمارۀ 6679.

2- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج16، ص67، شمارۀ 10688.

3- . کلینی، الکافی، ج3، ص559، ح 1؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج4، ص95؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج2، ص32، ح52.

4- . طوسی، تهذیب الاحکام، ج3، ص28، ح10؛ صدوق، همان، ج1، ص379، ح1112.

ابن بریدة عن ابیه أن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)قال: «علی إمام کل مؤمن بعدی».(1)

2. شخصیت شناسی

نجاشی او را «ضعیفاً فی الحدیث و کان ادیباً حسن المعرفة بالأخبار و علوم العرب» معرفی می کند. شیخ طوسی او را ثقه خوانده،(2) ولی ابن غضائری با عبارت «حدیثه یعرف و ینکر، یروی عن الضعفاء کثیراً و یعتمد المراسیل»(3) به شخصیت او خرده گرفته است.(4) غالب رجالیان دیگری که نام وی را ذکر کرده اند توثیق شیخ را مقدم داشته و عبارت «یروی عن الضعفاء» را متوجه شخصیت خود وی ندانسته اند. برای نمونه، علامه حلی می نویسد: و الاعتماد عندی علی قول الشیخ ابی جعفر الطوسی.(5)

ریشه یابی تعامل دوگانهٔ صاحبان منابع رجال با شخصیت او نشان می دهد: سه عاملِ نظریه پردازی و صاحب اندیشه بودن وی، تعامل با ضعیفان و غالیان و اتهام به اعتماد بر مراسیل، از جملهٔ عوامل تضعیف او به شمار می رود.

یک. برقی؛ نظریه پرداز و صاحب اندیشه

گونهٔ نقل روایات و گوناگونی شاگردان برقی نشان می دهد او صاحب اندیشه بوده و تنها به نقل

1- . صدوق، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج1، ص281، باب 28، ح26.

2- . نجاشی، رجال، ص335، شمارهٔ 898؛ طوسی، رجال، ص363، شمارهٔ 5391.

3- . ابن غضائری، رجال، ص93، شمارهٔ132.

4- . ناگفته نماند سید بحر العلوم (ت 1212ق) در کتاب الفوائد الرجالیه ذیل ترجمهٔ ایشان، ضمن نقل روایتی از عیاشی در قدح برقی، به نقد اتهام وقف در مورد او پرداخته است. ر.ک: عیاشی، تفسیر عیاشی، ج1، ص203، ذیل تفسیر آیه 159 آل عمران؛ بحر العلوم، الفوائد الرجالیه، ج1، ص348. به گمان نگارنده این نسبت نمی تواند دربارهٔ برقی باشد؛ چراکه اولاً این عنوان به تصریح بزرگان رجال بین جماعتی مشترک است و از سویی یکسانی طبقهٔ برقی با محمد بن خالد اشعری و محمد بن خالد الطیالسی ثابت است. از آنجا که نجاشی در بارهٔ محمد بن خالد اشعری عبارت «قریب الأمر» (نجاشی، رجال، ص343، شمارهٔ 925) آورده، می توان نتیجه گرفت نسبت وقف به محمد بن خالد اشعری با گزارش عیاشی سازگاری بیشتری دارد. توضیح این نکته ضروری است که مجموعهٔ گزارش های فهرستیِ واژهٔ قریب الأمر نشان می دهد، این عنوان به راویی نسبت داده می شود که در یکی از دو حیطهٔ اخذ و نقل حدیث یا اعتقاد به ائمه اثنی عشر (اعتقاد به ائمه تا امام عصر راوی) جدید العهد بوده است. برای نمونه، ر.ک: نجاشی، همان، ص148، شمارهٔ 386 (حرب بن حسن طحان) و ص165، شمارهٔ 435 (ربیع بن سلیمان بن عمرو)؛ طوسی، فهرست، ص273، شمارهٔ392 (علی بن حسن بن فضال).

5- . علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص139.

روایت بسـنده نکرده است. پراکنده بودن روایات او در ابواب متعدد و عناوین اصـلی مباحث امام شناسی در مصدر اصلی این بحث یعنی کتاب الحجة کافی و بصائر می تواند گواه این مدعا باشد. شاهد دیگر این ادعا در پی خواهد آمد.

بی تردیـد مهم ترین عنصـر در اسـتمرار خط انتقال معارف اهل بیت (علیهم السـلام) اعتماد راویان بر صـحت انتساب روایات به مصـدر اصـلی آن یعنی امام معصوم است. همواره مسیر اصلی این میراث با مواظبت و گاه وسواس اصحاب ایشان همراه بوده است. مطالعهٔ منابع فهرستی، از حقیقت اقبـال راویان و محـدثان بر مسـیری که به لحاظ تاریخی کم تر دچار لغزش شـده و به لحاظ بنیان های دینی کم تر در معرض انحراف است، پرده برمی دارد. این اقبـال، از سویی گرایش به خط فقه مـدار و از دیگر سو تمایل به گروه های مصـلحت انـدیش را تقویت می کند. به نمونه هایی از این حساسیت ها توجه فرمایید:

1. نجاشـی در ترجمهٔ محمد بن عبدالله بن محمد می گوید: «این شـیخ را دیدم و روایات بسـیاری از او شنیدم، سپس در نقل روایت از او توقف کردم مگر با واسطه ای میان من و او».(1)

2. همـو در ترجمـهٔ حسـین بن سـعید اهوازی می نویسـد: «ابن نوح گفت: و این طریق غریب است، که ثبت آن را جز به نقـل ابوالعبـاس دینوری نیافتم. پس لازم است هر نسـخه از کتاب فقط بر اساس نقل صاحب طریق روایت شود، و نبایـد روایتی (از یک نسـخه) بر روایت نسخهٔ دیگر، و نسخه ای از کتاب بر نسخهٔ دیگرش حمل شود، تا اختلافی در کتاب و نسخه ها و روایاتش ایجاد نشود».(2)

3. نیز در ترجمهٔ ایوب بن نوح بن دراج نخعی می نویسد: «ایوب از جماعتی از اصحاب امام صادق (علیه السلام)روایت نقل کرده است، اما هیچ روایتی از پدر و عمویش نقل نکرده است».(3)

ریشه یـابی این جمله نشـان می دهـد که نوح بن دراج با وجود وثاقت(4) و شخصـیت برجسـته، تنهاچون «کان قاضیاً فی الکوفه» و «کان یخفی امره»، دربارهٔ او احتیاط صورت گرفته و حتی

1- . نجاشی، رجال، ص396، شمارهٔ 1059.

2- . همان، ص60، شمارهٔ137.

3- . همان، ص102، شمارهٔ 254.

4- . نجاشـی و علامه او را اصحاب امامیه و «صحیح الاعتقاد» می دانند. (ر.ک: نجاشی، همان، ص126، شمارهٔ 328 و حلی، خلاصة الاقوال، ص13).

فرزندش میراث حدیثی او را انتقال نداده است.

پذیرش این روش و اصل مورد قبول و عمل راویان نشان می دهد مخالفت با این جریان عواقب سنگینی در پی خواهد داشت.

رصد مجموع تراث برقی نشان می دهد در مقابل این مشـی، وی نگاهی توسـعه ای به روایت مشایخ دارد و به جای مصلحت اندیشی - که ثمرهٔ آن، حفظ و تقویت شخصیت راوی است - حفظ میراث و پی جویی قرائن پذیرش و نقل روایات را در اولویت قرار می دهد.

باورمندی راویان آثار بر صـحت انتساب مفاد احادیث به امام معصوم، اساسـی ترین عنصر در اعتماد به یک راوی و انتقال میراث حدیثی و مکتوب او به شـمار می رود. این امری مسـلّم و پـذیرفته شده است که راویان در نقل بر مدار وثوق به صدور حرکت می کنند، و گاه پس از وثوق به صدور روایت، از برنتابیدن فضای عمومی جامعه به جهت ضعف یا کژ اعتقادی راوی چشم پوشی می کنند.

این روال آشـکارا در گزارش نجاشـی از موضع ابراهیم بن محمد بن سـعید ثقفی و برخورد کوفیان با کتاب المعرفة او که مشتمل بر مناقب معروف و البته مثالب است، دیـده می شود. بر پایـهٔ این گزارش، کوفیان انتشار این کتاب را بزرگ خواندنـد و او را از آن منع کردنـد. وی به انتشـار این کتاب در اصـفهان - که دورترین نقطه از مرکز اعتقادی شـیعیان به شـمار می رفت -(1) کمر همت می بنـدد. به جان خریدن مخاطرات سفر و انتشار کتاب از جانب ابراهیم ثقفی تنها به یک علت است و آن «ثقة منه بصحة ما رواه فیه». باور او بر صحت مفاد کتاب است و انتساب آن را تمام می داند، پس به انتشار آن همت می گمارد.(2)

نیز برخورد عیاشـی با اسـحاق بن محمد بصـری مؤید همین نکته است. او با آنکه ابویعقوب اسحاق بن محمد بصری را غالی می خواند و احادیثی را که او از مفضل بن عمر در تفویض بر ویعرضه می کند برنمی تابد، هنگامی که احادیث استنساخ شدهٔ او از ثقات را می بیند، به اخذ و روایت آن می پردازد و در نهایت گزارش او را «احفظ من لقیته» می خواند.(3)

1- . طبیعی است که انتشار چنین کتابی که مشـتمل بر مثالب است، به تهدید جامعهٔ شـیعی و آسیب رساندن به آن می انجامد. از رهگذر این نکته، احساس خطر جامعهٔ کوفه از طرفی، و انتخاب شهر اصفهان توسط ابراهیم ثقفی آشکار می شود.

2- . نجاشی، رجال، ص17، شمارهٔ19.

3- . طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص530، شمارهٔ1014.

رفتارشناسی بزرگان شیعه در قم نیز همین نکته را در ذهن تقویت می کند که ایشان اطمینان به محتوای روایات را عنصری محوری در اعتماد به راویان و روایات ایشان می دانستند. برای نمونه، می توان به اعتماد محمد بن خالد برقی و فرزندش به میراث محمد بن علی ابوسمینه یا وهب بن وهب و حتی قاسم بن عروه از سویی، و نقل گستردهٔ روایات محمد بن خالد برقی و محمد بن سنان توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری از دیگر سو، اشاره کرد.

فارغ از مباحث ذکر شده، تعقیب چرایی روایت از ضعفا و دقت در مفهوم «یروی عن الضعفاء کثیراً» به روشن شدن زوایای بحث کمک می کند.

از این نکته نمی توان گذشت که اگر این حجم از روایت از ضعفایی همچون وهب بن وهب یا ابن سنان به این نسبت می انجامد، یا روایت احمد بن محمد خالد برقی از محمد بن علی ابوسمینه، او را در این زمره می گنجاند، قضاوت درمورد گستردگیِ بسیار روایت احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی از محمد بن سنان زاهری چگونه خواهد بود؟

بر اساس گزارش نجاشی، محمد برقی و فرزندش احمد به نقل از ضعفا منتسب شده اند، اما احمد اشعری از این انتساب مبراست. پی جویی علت این تفاوت احتمالاتی را در ذهن می آفریند:

1. معیار نجاشی درمورد برقی ها چیزی غیر از معیار قضاوت دربارهٔ احمد اشعری باشد.

2. برقی و اشعری دو انگارهٔ متفاوت از ضعفا و اعتماد بر میراثشان داشته اند و این انگاره به دو فرایند متفاوت در پذیرش یا رد روایات ضعفا منتهی شده است.

3. نوعی قصور در اطلاع رسانی منابع فهرستی وجود داشته، و حجم گستردهٔ روایات اشعری از محمد بن سنان و محمد بن خالد مغفول واقع شده است.

در بررسی احتمالات پیش گفته، احتمال اول پذیرفتنی نیست؛ چراکه اثبات مشی متفاوت نیازمند دلیل محکمی است که دشوار می نماید و به تزلزل میراث حدیثی و مسیر انتقال آن منتهی می شود و نیز با سیره و مشی ائمه (علیهم السلام) و اصحاب خاص ایشان در عرضه و نقد احادیث متعارض است؛ گرچه نمی توان از تفاوت چهرهٔ معرفی شده از این دو در فضای عمومی شیعه – که خود متأثر از نگاه این دو به اخذ و انتقال حدیث است – صرف نظر کرد.

احتمال سوم نیز اگرچه بعید به ذهن نمی آید، ثمره ای جز ابهام آفرینی ندارد؛ به خلاف احتمالدوم که از شواهد متعدد تاریخی و مهم تر از آن فهرستی و روایی برخوردار است.

از این نکته نمی توان چشم پوشید که سردمداری اشعری در مبارزه با غلو و پیشروی تا اخراج محدثان بزرگ، از پشتوانهٔ حمایت قاطع جریانی عمومی و غالب نزد مردمان آن دوره پرده برمی دارد. بی تردید جایگاه برقی که محدثی عالی مقام در جامعهٔ شیعه است و دغدغهٔ انتساب

روایات به معصوم و انتشار آن را دارد، با جایگاه احمد اشعری که هدایت جامعهٔ شیعه و نظریه پردازی حرکت ایشان را بر عهده دارد، بسیار متفاوت است.

اگرچه در مقام قضاوت یا خرده گیری بر اشعری نیستیم، تذکر این نکته ضروری است که بازگشت او از نقل روایات حسن بن محبوب، تغییر دیدگاه او دربارهٔ یونس بن عبدالرحمن(1) و احمد برقی با نگاه خوش بینانه نشانه هایی از شتاب زدگی احمد اشعری در قضاوت دربارهٔ راویان از سویی و وجود مؤلّفه های خاص حاکم بر جامعهٔ شیعه و مصلحت اندیشی ایشان برای حفظ و هدایت جامعه از سوی دیگر حکایت می کند و این مصلحت اندیشی هرچند در محدودهٔ زمانی کوتاهی اجرا شود، به قدری در نگاه او قوت دارد که یگانه ابزار اعمال آن را در طرد بزرگانی از حدیث شیعه می بیند.

بر این باور هستیم که این نوع مصلحت اندیشی در نگاه برقی نیست. گو آنکه این نگرهٔ توسعه ای به هیچ وجه به معنای اباحی گرایی در نقل روایات نیست و شواهد تأکید بر نقل تراث صحیح و اعتماد وی بر میراث معتبر، در پی خواهد آمد.

دو. تعامل برقی با ضعیفان و غالیان

روایت نسخهٔ کتاب اصرم بن حوشب بجلی که عامی اما ثقه است(2) و عبدالملک بن هارون بن عنترة شیبانی که «لم یکن متحققاً بأمرنا»(3) خوانده شده، و انحصار روایت کتابشان از جانب برقی نشان از تعامل وی با اهل سنت دارد. این تعامل خود، هر راوی را در مظان مخالفت قرار می دهد.نیز روایت کتاب ابوطالب ازدی که در زمرهٔ ضعفا جای می گیرد و نجاشی دربارهٔ او می نویسد: «اصحاب ما گفته اند: او تنها از جهت محمد برقی شناخته می شود»(4) از تعامل او با ضعفا و مجهولا ن پرده بر می دارد.

رصد روایات او در کتب اربعه نیز نشان می دهد او بالغ بر 81 روایت از وهب بن وهب قرشی (ابوالبختری) و 54 روایت از محمد بن سنان دارد.

1- . این نکته مخفی نیست که اتهام وی به یونس فراتر از قواعد علمی و حدیثی بوده و استغفار و توبه وی نیز بیانگر همین نکته است. (ر.ک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص496، شمارهٔ952).

2- . نجاشی، رجال، ص107، شمارهٔ271.

3- . همان، ص240، شمارهٔ637.

4- . همان، ص459، شمارهٔ1255.

وهب بن وهب که دارای منصب قضاوت از طرف هارون الرشید بوده با عباراتی چون «کان کذّاباً و له احادیث مع الرشید فی الکذب»،(1) و «ضعیف لایعوّل علی ما ینفرد به»،(2) «کذّاب عامی الّا ان له عن جعفر بن محمد (علیه السلام) احادیث کلها لایوثق بها»(3) توصیف شده و دفاع از وی را سخت می کند. اما روایات برقی از او در حیطهٔ عقاید به عدد انگشتان یک دست هم نمی رسد و عمدهٔ روایاتش در حوزهٔ فقه است.

شخصیت جنجالی محمد بن سنان و قضاوت های چندگانهٔ اصحاب رجال دربارهٔ او نیز معروف است. وجود روایات غیبت در میراثی که محمد بن خالد برقی از محمد بن سنان نقل کرده نیز سؤالات و ابهاماتی در ذهن می آفریند که احتمال انتساب ضعف به او و به سبب نقل چنین روایاتی را قوت می بخشد. میزان قوت این انتساب برای خرده گیری بر برقی گذشت.

سه. برقی و اعتماد بر مراسیل

این نسبت را نیز ابن غضائری مطرح کرده و از جملهٔ ضعف های برقی شمرده است. در اهمیت این اتهام همین بس که مرحوم خویی در توجیه ترجیح علامه مبنی بر پذیرش قول شیخ و اعتنا نکردن به فرمایش نجاشی معتقد است، کلام نجاشی تصریح در تضعیف او نیست و به سبب اعتماد برقی بر مراسیل و نقل روایات ضعیف او را «ضعیف فی الحدیث» خوانده است. آیت الله خویی آن گاه نتیجه می گیرد توثیق شیخ بدون معارض باقی می ماند.(4) در مقام پاسخ به اتهام یاد شده به دو محور بحث کبروی و بحث صغروی می پردازیم.

محور اول: قوت اتهام اعتماد بر مراسیل

این انتساب دربارهٔ بزرگانی از اصحاب امامیه از جمله محمد بن ابی عمیر (گرچه در مورد وی قطع به وجود روایت مسند مطرح است)، احمد بن محمد خالد برقی، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری و حسن بن محمد بن جمهور نیز مطرح شده است.

1- . همان، ص430، شمارهٔ1155.

2- . طوسی، فهرست، ص303.

3- . ابن غضائری، کتاب الضعفاء، ج1، ص100.

4- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج16، ص67.

اعتماد بر مراسیل اگر منهج اجتهادی راوی در فهم و نقل احادیث باشد، نمی تواند ایراد بر راوی به شمار آید. علاوه بر آنکه تصریح به ارسال از جانب راوی، اشکال تدلیس را نیز مرتفع می سازد. محمد بن حسن بن زین الدین (ت1030ق) نویسندهٔ استقصاء الاعتبار در این باره می نویسد:

گاهی به ذهن چنین می رسد که اعتماد بر مراسیل شایستهٔ قدح شمردن نیست؛ چراکه مرجع این اعتماد اجتهاد راوی است؛ مگر آنکه گفته شود مراد از اعتماد بر مراسیل، نقل مرسل روایت بدون بیان است که نوعی تدلیس به شمار می رود و موجب قدح اوست. در پاسخ می گوییم: علمای درایه روایت بر اساس اجازه را بدون آوردن لفظ اجازه جایز شمرده اند. پس مضر بودن ارسال در حق راوی اگر بر اساس شیوهٔ خاص او باشد، محل تأمل است.(1)

وی این نکته را در مواضع متعددی از کتابش و هنگام یاد کردن از محمد بن خالد و پسرش احمد و نیز محمد بن احمد اشعری تکرار می نماید.(2) پس طبق این اندیشه - که ارسال را با قوت احتمال اعتماد، مخل به صحت نمی بینند - هدف اتصال سند - یعنی اعتماد بر صدور و صحت انتساب به معصوم - تأمین می شود. این به معنای سهل گیری راویان نیست، بلکه شیوهٔ گروهی از ایشان را نشان می دهد.

محور دوم: حجم ارسال در تراث برقی

علاوه بر آنچه در حیطهٔ نظری نقد اتهام ارسال گفته شد، استقصای مرسلات برقی نیز می تواند در نقد این قدح مؤثر باشد.

در جدول 1 مرسلات برقی در مهم ترین منابع آثار او، آورده شده است.

1- . محمد بن الحسن العاملی، استقصاء الاعتبار، ج1، ص48 و 49.

2- . همان، ص95 و 96 و ج3، ص8.

عکس

مطالعهٔ روایات محمد برقی نشان می دهد او در همهٔ مواردی که ارسال حدیث کرده الفاظی همچون «رفعه»، «عمن ذکره» و «عمن حدثه» آورده است. پس ارسال او نمی تواند مصداق تدلیس باشد.

علاوه بر این، ملاحظهٔ جدول پیشین نشان می دهد بیشترین حجم گزارش ارسال در کتاب کافی است که خود بر فرض صحت روایات و صدور مفاهیم آن تنظیم شده است.

جمع بندی مباحث پیش گفته نشان می دهد دو اتهام عمده بر برقی، انعکاس فراگیری در منابع ندارد. گرچه همین اتهامات – به ویژه نقل از ضعفا – جایگاه او را نزد هم طرازانش تضعیف کردهاست.

حجم روایات احمد اشعری از مشایخ عمدهٔ برقی در کتب اربعه و گونهٔ نقل مستقیم و با واسطهٔ او در جدول 2 منعکس شده است.

عکس

توجه به آمـار پیشـین و دقت در تراث راویـانی همچون قـاسم بن عروه و حسـین بن یزیـد نوفلی که کاملاً فقهی است و مقایسـهٔ آن با تراث شخصـیتی همچون وهب بن وهب نشان دهندهٔ اختلافات عقیدتی میان برقی و جریانی است که احمد اشـعری به آن تعلق دارد. این نتیجه در ذهن نگارنده بسیار قوی می نماید که اعتماد شخصیتی همچون احمد اشعری در میراث عقیدتی نیز بر پیروی از

ص: 135

خط فقه مـداری است که به نقل عقاید نیز می پردازد. این ادعا در بازخوانی احادیث احمد اشـعری(1) در کتاب بصائر الدرجات نیز دیده می شود.

مشایخ احمد اشعری در بصائر الدرجات و عدد روایات او از ایشان در جدول 3 منعکس شده است.

عکس

ص: 136

1- . ذکر یک نکته ضـروری به نظر می رسـد: به باور بسـیاری از محققان عنوان احمد بن محمد در صدر روایات کتاب بصائر منصـرف به احمد بن محمد بن عیسـی اشعری است نه احمد بن محمد بن خالد برقی؛ چه آنکه برخی اشهر و اظهر را در انصراف به احمد اشعری می بینند (ملا علی کنی، توضـیح المقال، ص98). سه دلیل در این میان مطرح است: الف) اثبات روایت مسـتقیم احمـد برقی از حسـین بن سعید مشـکل می نماید، در حالی که فراوانی نقل احمد بن محمد از حسـین بن سعید در بصائر به چشم می خورد (این عدد بالغ بر 188 مورد است)؛ ب) اصـرار بر تعبیر از احمـد برقی به احمـد بن ابی عبدالله و احمد بن محمد بن خالد در اسـناد دیده می شود؛ این در حالی است که فراوانی نام کرد احمد اشـعری با احمد بن محمد و احمد بن محمد بن عیسـی است؛ ج) اشتراک در عصـر و طبقه، راویان را ملزم می سازد قرینهٔ تمییز را ذکر کنند، پس نبود قرینه نشانهٔ انصراف به راوی مشخص است.

توجه به عناصـر ابتدایی این جدول نشان می دهد اشـعری برای دسترسی به روایات اعتقادی مسیری را برگزیده است که شخصیتشان خالی از هرگونه شائبه ای باشد؛ به گونه ای که افزون بر55 درصد روایاتش را از سه نفر اول که وثاقت بی معارض(1) دارند، نقل کرده است.

نکتهٔ مهم در این بین آن است که کتاب های معروف سـی گانهٔ حسـین بن سـعید را، هم احمد اشعری و هم احمد برقی انتقال داده اند؛ اما عبارت نجاشی درمورد طریقش به کتاب های وی به واسطهٔ احمد اشعری - که آن را طریق پذیرفته شده اصحاب و مورد اعتماد معرفی می کند -(2) نشان از عنصر سرنوشت ساز سکون اصحاب بر احمد اشعری و نقل او دارد. نیز حضور او در انتقال همهٔ میراث محمد برقی(3) و پرهیز از تعصبات بر فرض قوت انتسـاب به معصوم،(4) نشـان از وجود دو نکته دارد: یکی آنکه حجم عظیمی از میراث راویـان شـیعه و محـدثان کوفه در اختیار او بوده است و دیگر آنکه - در فرض اشتراک مفاد - طریق روایات جریان فقه مـدار بر خط فکری محمـد برقی نزد وی ترجیح دارد.

به باور نگارنده، مطابق جداول پیشین، خط مشی برقی با نگاهی توسعه ای به میراث حدیثی گروه های مختلف راویان، بر یافت قرائن اعتماد اسـتوار گشـته و به همین جهت نقـل میراث مورد اعتمـاد متهمان به غلو را خرده ای نمی بینـد. در حالی که در نقطـهٔ مقابل اندیشـهٔ احمد اشـعری بر ستیزه و کنار نهادن آن به عنوان اصل اولی است که هر انگشت اتهامی را از راوی دور می کند. مراجعه به روایات برقی از وهب بن وهب این نکته را واضـح می سازد؛ چراکه برقی نیز مانند سایر اعلام به تراث عقیدتی او اعتنا نکرده و تنها دو روایت در اصول کافی و دو روایت در بصائر از او نقل کرده است، اما نقطهٔ مقابل او به میراث فقهی او توجه داشته و رد کلی را پیش نگرفته است.

3. میراث شناسی

یکی از شاخصه های مهم در بازخوانی شخصـیت روایی و کلامی یک راوی، میراث شناسیاوست. توجه به آثار محمد بن خالد برقی نشان می دهد او در حوزه های متنوعی که نجاشی نیز در

1- . البته این به جز نظری است که خود او دربارهٔ روایات حسن بن محبوب از ابوحمزهٔ ثمالی داشت و از آن برگشت.

2- . نجاشی، رجال، ص59.

3- . طوسی، الفهرست، ص418.

4- . داسـتان اعراض او از روایات ابن محبوب و بازگشت از آن قرینـهٔ این مطلب است (طوسـی، اختیار معرفة الرجال، ص512؛ نجاشی، رجال، ص82).

شخصـیت شناسی او ذکر کرده، فعالیت علمی داشته است. سه کتاب یوم و لیلة، العلل و الخطب حائز عناوین پرتکرار آثار اصحاب امامیه به شـمار می رونـد و بیـانگر مبـاحث اخلاقی و آداب و اعمال انـد. حضور او در علوم قرآن و تفسـیر آن نیز با دو عنوان التنزیل و التعبیر و التفسـیر شناخته می شود. کتاب مکة و المدینة و حروب الاوس و الخزرج و نقل کتب نصر بن مزاحم(1) از تسلط وی بر مباحث تاریخی حکایت می کنـد و عبارت نجاشـی که او را حسن المعرفـة بالأخبار می خوانـد، مؤید این مطلب است.(2) نیز نگـارش کتاب در موضوع دقیق علم الباری - که از عناوین منحصر به فرد در آثار به شمار می رود - نشان از تبحر وی در مباحث عمیق عقیدتی دارد.

در این بخش ضـمن بررسـی حضور محمـد بن خالد برقی در انتقال میراث شـیعه به عنوان ملاکی در انعکاس حضور او در تدوین منابع و جوامع، به بررسی دقت و میزان روایات برقی و تنوع آن در منابع حدیثی - کلامی شیعه می پردازیم.

یک. حضور در انتقال میراث شیعی

حضور گستردهٔ برقی در انتقـال میراث صاحبـان آثـار شـیعی درخور توجه است. فهرستِ ابوغـالب، ابن بابویه و ابن بطه مجاری انتقال این حضور به دو فهرست مشـهور در دسترس ما یعنی نجاشـی و طوسـی هسـتند. شـمارگان راویان و صاحبان آثاری که محمد برقی در انتقال میراثشان به قم حضور داشـته، در نجاشی بالغ بر 34 نفر و در فهرست طوسی 49 نفر است که شـماری از بزرگان اصحاب را نیز در بر می گیرد.

اسـماعیل بن عبدالخالق بن عبدربه، حسـین بن عمر بن سـلمان، حسین بن مبارک، احمد بن سلیمان حجال، ایوب بن حر جعفی، امیة بن عمرو الشـعیری، ، اصـرم بن حوشب بجلی، بکر بن صالح رازی، حدید بن حکیم، حسین بن ابی غندر، زرارة بن أعین، زکریا بن ادریس بن عبـدالله، زکریا بن آدم بن عبـدالله، سـعد بن سـعد بن احوص، عبـدالله بن قاسم حارثی، عبـدالملک بن هارون بن عنتره، علی بن محمد بن حفص، عمرو بن ابراهیم ازدی، عباد بن سـلیمان، عون بن جریر،قاسم بن بریـد بن معاویه، محمـد بن جمیل بن صالح، محمد بن هیثم بن عروه، محمد بن قاسم بن فضیل، محمد بن مرازم بن حکیم، مطلب بن زیاد زهری، نشیط بن صالح بن لفافه، هارون بن

1- . طوسی، فهرست، ص254 و 255، شمارهٔ773.

2- . نجاشی، ر. ک: رجال، ص353.

جهم بن ثویر، یوسف بن عقیـل بجلی،(1) ابوعلی حرانی، ابوطالب بصـری، ابوطالب ازدی بصـری و ابومحمد اسود، مؤلّفانی هسـتند که نجاشی واسطهٔ انتقال آثارشان را محمد بن خالد برقی معرفی می کند.

شیخ طوسـی در طریق خود به آثار راویان ذیل نام برقی را می آورد: احمد بن نضر خزاز، اسماعیل بن سهل، احمد بن سلیمان حجال، امیة بن عمر، ایـوب بن حر، جعفر بن عثمـان، جعفر بن محمـد بن عبیـدالله، جعفر بن محمـد بن یـونس، جهم بن حکم عمی، جهم بن حکم مدائنی، حدید والد علی بن حدید، حسـین بن سـیف، حسـین بن مبارک، حسـین بن محمد، حسـین بن مخارق سلولی، حسین بن مختار قلانسـی، حسـین بن مخلـد، حفص بن بختری، حماد بن عیسـی جهنی، خلاد بن خالـد، خلف بن حماد اسـدی، زرارة بن أعین، زکریابن ادریس، شریف بن سابق، شعیب محاملی، عبدالرحمن بن ابی نجران، عبدالرحمن بن حماد، عبدالله بن قاسم، عبدالملک بن عنترهٔ شیبانی، علاء بن رزین، علی بن صلت، علی بن وهبان، عمر بن عبدالعزیز (ملقّب به زحل)، عون بن جریر، قاسم بن عروه، محمد قاسم، محمد بن مرازم بن حکیم، محمد بن هیثم تمیمی، محمد بن یحیی صیرفی، نشیط بن صالح، نصر بن مزاحم، نضر بن سوید، هارون بن جهم، یحیی بن ابراهیم بن ابی بلاد، یحیی بن عمران حلبی، یوسف بن عقیل، ابوالعباس صاحب عمار بن مروان، ابوطالب ازدی، ابومحمد حجال.

دو. نقل میراث راویان ثقه

انعکاس میراث معتبر شیعه در مجموعهٔ روایات یک راوی و اهتمام وی بر نقل مصنفات بزرگان مورد وثوق، بر اعتبار وی می افزاید. در این بخش به بررسـی شخصـیت و میراث راویانی می پردازیم که برقی در طریق نقل آثار ایشان قرار دارد و از جانب مهم ترین راوی پژوه شـیعه یعنی احمد بن علی نجاشی (372 - 450ق) تصـریح به وثاقت او شده است. نکتهٔ مهم اینکه در بررسی راویان به کسانی توجه شده که به رغم دو خصـیصهٔ پیش گفته دارای حجم معتنابهی از روایات هسـتند. سـپس به میزان روایات محمـد بن خالدبرقی از ایشان می پردازیم تا حجم روایات او از ثقات روایت و تألیف شناخته شود. نکتهٔ

1- . البتـه نجاشـی، برخلاـف نظر قمی هـا، بر ایـن بـاور است که کتـاب از آنِ محمـد بن قیس است (ر.ک: نجاشـی، رجـال، ص452، شمارهٔ1221).

مهم تر آنکه از این گزارش به انعکاس میزان توجه خاص صاحبان جوامع به میراث مورد اعتماد او نیز خواهیم رسید.

حدید بن حکم

همهٔ روایات او از امام صادق (علیه السلام)است و کتاب او را محمد برقی نقل کرده است. نجاشی او را «ثقة وجه متکلم» می خواند. متکلم بودن وی از نشانه های کم روایتی اوست. همهٔ هفت روایت او در کافی به نقل از احمد اشعری و احمد برقی - اما نه به واسطهٔ محمد بن خالد - منتقل شده است.(1)

زکریابن آدم بن عبدالله

او را نجاشی «ثقة جلیل عظیم القدر و کان له وجه عند الرضا (علیه السلام)»(2) معرفی می کند. او نیز به جهت تصدی منصب وکالت، راوی کم روایت شناخته می شود. بیشتر روایات وی از امام رضا (علیه السلام)است، اما محمد بن خالد در طریق کتاب مسائل او از ایشان نیست، و تنها سه روایت از هشت روایت او در کافی را برقی نقل کرده است.

سعد بن سعد الأحوص

غالب تراث سعد، فقهی است. او نیز ثقه است و بیشتر روایاتش را محمد بن خالد نقل کرده است. برقی 25 روایت از 33 روایت سعد در کافی، 26 روایت از مجموع 44 روایت وی در تهذیب، و در محاسن دو روایت از وی نقل کرده است. تنها در کتاب بصائر، عباد بن سلیمان گوی سبقت را از برقی ربوده و هفده روایت از سعد نقل کرده است.

عبدالملک بن هارون بن عنتره

او با عبارت بلندی توثیق شده است، اما مشکلی در او باعث شده هیچ انعکاسی از روایات او درکتب اربعه نباشد. به تصریح نجاشی او «کوفی ثقة عین، لم یکن متحققاً بأمرنا»(3) معرفی شده است. صدوق دو روایت برقی از وی را در کتب خویش آورده است. روایت اول در توحید و «باب القضاء و القدر و الفتنة و الأرزاق و الأسعار و الآجال» است که بیانگر اصرار راوی بر فهم «قدر» و

1- . نجاشی، رجال، ص148، شمارهٔ 385.

2- . همان، ص174، شمارهٔ 458.

3- . همان، ص240، شمارهٔ 637.

هـدایت قدم به قدم امیرالمؤمنین (علیه السـلام)در روشن ساختن حقیقت قدر برای اوست.(1) روایت از او در کمال الـدین بر جمع شدن کمالات انبیا در امام علی (علیه السلام)دلالت دارد.(2)

ملاحظهٔ این دو روایت نشان می دهد برقی ضـمن توجه به شخصـیت عبدالملک روایاتی از وی نقل می کند که پذیرش آن اگر به تنزیه وی منجر نشود، به حکم اقرارِ مخالف، خالی از اشکال است. این خود نشان از دقت برقی در تعامل با میراث حدیثی راویان دارد. از همین جا می توان به معناداری روایت او از ضعیفانی همچون وهب بن وهب نیز پی برد.

علی بن محمد ابوقتادهٔ قمی

اگرچه عدد روایات وی در کتب اربعه به 41 روایت - با احتساب روایات تکراری - می رسد، برقی تنها یک روایت از او در کتاب مجالس دارد. احمد اشعری دو روایت از او در کتب اربعه و احمد برقی هفت روایت در مجالس شیخ از او نقل کرده اند. این احتمال در ذهن قوت می گیرد که روایاتِ در اختیار او به سبب هم طبقه بودن با محمد بن خالد از طرق دیگری به دست وی رسیده و نقل شده باشد.

عمرو بن ابراهیم ازدی

عبـارت «کوفی ثقه» در حق وی، بـا ملاحظـهٔ کم روایتی او و گزارش سه روایت در کـافی و دو روایت در محـاسن از جانب برقی، نشان از اعتنای او به راویان ثقه اما کم روایت دارد.

احمد بن نضر خزاز

تمام دوازده روایت او در محاسن را محمـد بن خالـد نقل کرده است، اما هیـچ یک از پنـج روایت او در بصائر را وی نقل نکرده است. در کتاب شـریف کافی او شـش روایت از احمد دارد که از چهار روایت محمد بن عبدالجبار و ابراهیم بن هاشم بیشتر است. ناگفته نماند 33 روایت او در این کتاب را محمد بن سالم که مصاحب او بوده، نقل کرده است.

هارون بن جهم

محمد بن خالد برقی دوازده روایت از سیزده روایت او در محاسن را نقل می کند. وی که «کوفی

1- . صدوق، توحید، ص365، ح3.

2- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ج1، ص25.

ثقة»(1) خوانده شده و صبغهٔ روایاتش اخلاقی است، دوازده حدیث از 25 روایتش را برقی نقل کرده است.

حفص بن بختری

اکثر روایات او را - که کوفی تبار است و در بغداد رشد یافته - محمد بن ابی عمیر نقل کرده است. هر هفت روایت برقی از او در محاسن و نیز تنها روایتش در بصائر به واسطهٔ ابن ابی عمیر است. مرحوم کلینی در نقل احادیث حفص بر طریق «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر» اعتماد کرده است و 79 روایت از مجموع 122 روایت او را با این سند آورده است.

خلف بن حماد اسدی

او نیز «کوفی ثقه»(2) خوانده شده و حجم گستردهٔ روایات او - که بیشتر فقهی است - در منابع حدیثی به واسطهٔ محمد بن خالد، محمد بن سنان و عمرو بن ابراهیم منتقل شده است. برقی هشت روایت از او در محاسن، شش روایت در بصائر، هفت روایت در امالی صدوق و 26 روایت - از مجموع 45 روایت او - در کافی از خلف بن حماد دارد.

نضر بن سوید صیرفی

وی از اجلای اصحاب امامیه به شمار می رود و نجاشی او را «کوفی ثقة صحیح الحدیث» می خواند.(3) یکی از دو طریق شیخ به کتاب او به این شرح است: «رواه محمد بن علی بن الحسین عن ابیه و محمد بن الحسن عن سعد (بن عبد الله) و الحمیری و محمد بن یحیی و أحمد بن إدریس عن أحمد بن محمد عن ابی عبدالله محمد بن خالد البرقی و الحسین بنسعید جمیعاً عن النضر بن سوید».(4) ویژگی این طریق آن است که تعداد قابل توجهی از سه نسل مشایخ عمده و برجستهٔ قم در آن حاضرند. علاوه بر این، امتیاز این طریق آن است که هم برقی و هم حسین بن سعید در آن حاضرند و انعکاس و اقبال به هریک از این دو در

1- . نجاشی، ص438، شمارهٔ 1178.

2- . همان، ص152، شمارهٔ 399.

3- . همان، ص427، شمارهٔ 1147

4- . طوسی، فهرست، ص481، شمارهٔ 772.

مجامع حدیثی درخور بررسی است.

محاسن 46 روایت از مجموع 54 روایت نضـر بن سوید را به واسـطهٔ محمد بن خالد گزارش کرده است. این در حالی است که بصائر بر طریق حسـین بن سعید تکیه بیشتری دارد و 34 روایت او در مقابـل تنها پنـج روایت برقی و سه روایت مشترک بین این دو (با عطف برقی و حسـین بن سعید) قرار گرفته است. در کافی نیز این آمار تکرار می شود و برقی در 25 سـند و به همراه حسین بن سعید در نوزده سند جای دارد؛(1) در حالی که حسین بن سعید به تنهایی در 133 سند حضور دارد؛ گرچه سهم سایر راویان بسیار کم تر است و ابراهیم بن هاشم با تنها نُه روایت در رتبـهٔ سوم و علی بن مهزیار با پنج روایت و ابن ابی عمیر با سه روایت در رتبه های بعدی جای گرفته اند. در تهذیب نیز حسین بن سعید 327 روایت و برقی تنها یازده روایت از نضر بن سوید دارند.

یحیی بن عمران حلبی

میراث حدیثی این راوی بزرگ شـیعه که نجاشـی او را با عبارت «ثقة ثقة صـحیح الحدیث»(2) در حـد اعلای پذیرش معرفی می کند، به واسـطهٔ نضـر بن سوید منتقل شده است. همچون نضر، طریق فهرست به او با عطف نام دو راوی بزرگ یعنی حسین بن سعید و محمد بن خالد برقی شناخته می شود. از مجموع 120 روایتِ یحیی در کافی سهم حسین بن سعید 57 روایت و سهم محمد بن خالد 42 است که همگی به واسـطهٔ نضـر بن سوید گزارش شده است. در محاسن نیز 31روایت برقی یحیی بن عمران به واسـطهٔ نضـر بن سوید به چشم می خورد، امـا در بصائر روایات حسـین بن سـعید بیشتر است و پانزده روایت دارد؛ در حالی که محمـد برقی هشت و مشترکاً پنـج روایت از یحیی به واسطهٔ نضر بن سوید نقل کرده اند.

ص: 143

1- . در دو مورد اسـتثنایی سـند روایت بصائر این چنین است: «احمد بن محمد عن الحسـین بن سعید عن البرقی عن النضر بن سوید»، «احمـد بن محمـد عن الحسـین بن سـعید عن محمـد بن خالد عن ایوب بن الحر» (صـفّار، بصائر الدرجات، ص30 و 345). همچنین سندی در ثواب الاعمال «ابی عن محمد بن یحیی عن الحسـین بن اسـحاق عل علی بن مهزیار عن الحسـین بن سعید عن محمد بن خالد عن ابی المغیرة ...» (بـاب ثواب من ترک الـذنوب، ص134). ملاحظـهٔ این نکته که روایت از تلامیذ و مشایخ مشترک حسـین بن سـعید و محمد بن خالد است، احتمال تصحیف «و» به «عن» را در ذهن تقویت می کند.

2- . نجاشی، رجال، ص 444، شمارهٔ 1199.

حماد بن عیسی جهنی

مسـیر اصلی انتقال تراث حماد بن عیسی به قم ابراهیم بن هاشم است. حماد بن عیسی که «کان ثقة فی حدیثه صدوقاً»(1) 572 روایت را به واسـطهٔ ابراهیم بن هاشم به قم منتقل کرده است. فضل بن شاذان با نود روایت، احمد اشعری 42 روایت و علی بن مهزیار و محمد بن خالـد با ده روایت در رتبه های بعـدی جای دارند. گسترهٔ نقل روایات او در تهذیب نیز از الگویی مانند کافی پیروی می کند. این در حالی است که در محاسن و بصائر روال به گونهٔ دیگری است. در محاسن محمد برقی با 44 و احمد با دوازده روایت بیشترین حجم نقل روایات او را دارنـد و ابی محمـد تنها با سه و محمد بن علی بن فضال با دو روایت دیگر روایات او را منتقل کرده اند. در بصائر عباس بن معروف با 28، حسـین بن سـعید با نوزده و محمد بن عیسی با هفت روایت حجم عمدهٔ روایات حماد بن عیسی را نقل کرده اند. این در حالی است که جمیع احادیث و مصنفات عباس بن معروف را احمد بن خالد به فهرست ابن بطه رسانده است.

عبدالرحمن بن ابی نجران

وی که گویـا از نسـل متـأخر راویـانی است که برقی کتابش را روایت کرده است، با عبارت بلنـد «ثقـة ثقـة معتمـداً علی ما یرویه، له کتب کثیرة»(2) در قلّـهٔ وثاقت و اعتماد قرار دارد. میراث او را بیشتر شاگردان برقی نقل کرده انـد و تنها یک روایت از او در کتاب محاسن به نقل برقی گزارش شـده است. در کافی احمد اشـعری با 136 روایت، حسـین بن سعید با 31 روایت و احمـد برقی 28 روایت از عبدالرحمن آمده است.

تحلیل نقل میراث ثقات

بررسـی راویان نشان می دهد محمد بن خالد در مسیر نقل میراث ثقات دیگری همچون قاسم بنبرید بن معاویهٔ عجلی، محمد بن مرازم بن حکیم، مطلب بن زیـاد زهری، یوسف بن عقیـل و ایوب بن حر جعفی نیز قرار دارد که به سـبب حجم کم روایات جمع بنـدی و مقایسه را دشوار می سازد.

آمار راویان چهارده گانهٔ مذکور نشان می دهد:

الف) برقی از دو حیث در کانون توجه بوده است: یکی به سبب اعتماد بر طریقی که میراث

1- . همان، ص142، شمارهٔ 370.

2- . نجاشی، رجال، ص 235، شمارهٔ 622.

راویان را منتقل کرده است و دیگری به علت اخـذ روایات و گنجانـدن آن در مصادر ابتـدایی و اصـلی حـدیث. گرچه در برخی موارد مثل مقایسـهٔ او با حسـین بن سـعید در روایات کتاب بصائر، اعتماد نقل از حسـین بن سـعید قوت می گیرد. گرچه این اعتماد می توانـد معلول عوامل متعددی باشد.

ب) در این بررسـی برجسـتگی شخصـیت محمد بن خالد در کنار حسین بن سعید و ابراهیم بن هاشم به عنوان اصلی ترین مجاری انتقال میراث این بزرگان مشهود است.

ج) نیز این بررسـی و جمع روایاتی که برقی از ثقات ذکر شده دارد نشان می دهد ادعای روایت از ضـعفا به معنای حجم گستردهٔ روایت از ضعیفان یا روایت از ضـعفای متعدد نیست و تنها می تواند معطوف به روایت او از راویان ضعیف انگشت شمار باشد که در قیاس با حجم روایت از ثقات بسیار اندک است. بحث از این مسئله که روایت از ضعفا طبق اندیشه ای خاص بوده است گذشت.

سه. حضور در منابع روایی شیعه

در مصـادر مهم روایی شـیعه برقی در چهرهٔ دانشوری کلامی – فقهی و اخلاقی جلوه می کنـد. در این بخش به رصـد روایات او در کتاب های کافی، محاسن، بصائر، آثار صدوق و تهذیب و اسـتبصار می پردازیم و ضـمن مقایسهٔ آمار این منابع، به ترسیم جایگاه و شخصیت او نزد صاحبان مهم ترین منابع عقیدتی، فقهی و اخلاقی آغازین شیعه خواهیم پرداخت.

الف. روایات برقی در کافی

وی در 544 سند از روایات کتاب شریف کافی حضور دارد. تفکیک روایات او در مجلدات کتاب به قرار جدول 4 است.

عکس

ص: 145

این آمار نشان می دهد اولاً گسترهٔ حضور او در عقاید، فقه و اخلاق منتشـر است. ثانیاً مقایسهٔ روایات عقیدتی او در بصائر و کافی از طرفی و روایـات فقهی او در کـافی و تهـذیب از طرف دیگر آماری نزدیک به هم را به دست می دهـد که بیانگر جایگاه خاص او در انـدیشه های متنوع صاحبان آن است. اما در هر حال، چهرهٔ غالب او را می توان اخلاقی دانست.

با آنکه حضور او در کتاب التوحید و کتاب فضل العلم بسـیار کم رنگ است، جمع آوری و دسـته بندی این روایات نشان می دهد در اکثر عناوین مهم کتاب الحجه روایات او منعکس است.

ب. روایات برقی در محاسن

می توان ادعـا کرد بالغ بر 25 درصـد روایات کتاب محاسن به نقل احمـد بن محمـد برقی از پدرش است. محمد بن خالد برقی در 284 سند از مجموع 1071 روایت جلـد اول محـاسن حضور دارد که معادل 51/26 درصـد روایات آن است. در جلـد دوم نیز آمار به همین ترتیب است. حضور او در ابواب مختلف این مجلد در جدول 5 آمده است.

عکس

از نقـاط شایـان توجه در این آمـار حجم روایات در کتاب العلل است که می توانـد متأثر از اینکته باشـد که در زمرهٔ تألیفات محمـد برقی عنوان کتاب العلل به چشم می خورد.

ج. روایات برقی در بصائر

او مجموعاً در 97 سند از روایات بصائر الدجات صفّار حضور دارد که از این بین ده روایت با عنوان محمد بن خالد، پنج روایت با عناوین احمد یا احمد بن ابی عبدالله عن ابیه، و 82 روایت با

عنوان البرقی یافت می شود. با لحاظ عـدد روایات کتاب بصائر که 1881 روایت معرفی شـده، آمار نقل روایات او در این کتاب به 15/5 درصد می رسد.

د. روایات برقی در آثار صدوق

اوج حضور برقی در میراث حـدیثی شـیعه، در منابع مدرسـهٔ قم و به ویژه آثار صـدوق است. حجم گستردهٔ روایات او نه تنها از محمـد بن خالـد برقی بلکه خانـدان او شایان توجه و اعتناست، تا جایی که یکی از طرق درخور اعتنای ایشان به واسـطهٔ علی بن احمـد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله برقی است که چهار نسل از این خاندان را در بر می گیرد. شواهد نشان می دهد صدوق به دست خط احمد بن محمد دسترسی مستقیم داشته و شرح برخی روایات در معانی الاخبار را به وی منتسب کرده است.

تعداد روایات برقی در تألیفات صدوق به قرار زیر است:

الامالی 70 روایت، الخصال 69 روایت، علل الشـرایع 38 روایت، معـانی الاخبار 34 روایت، التوحید 28 روایت، ثواب الاعمـال 28 روایت، کمال الـدین و تمام النعمه 18 روایت، عیون اخبار الرضا (علیه السـلام)13روایت. مجموع این 298 روایت که غالبـاً به روایت فرزندش احمد در کتب صدوق انعکاس یافته، نشان اعتنای خاص صدوق به اوست.

او درطریق هفت راوی مهم و پر روایت مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه یعنی جابر بن یزید جعفی، محمد بن مسلم ثقفی، عبدالله بن ابی یعفور، فضـیل بن یسار، حسن بن زیاد (صـیقل)، عمرو بن شمر جعفی و صفوان بن مهران جمال حضور دارد. نیز در طریق راویان دیگری همچون ابوبصـیر، حکم بن حکیم، اسماعیل بن رباح، سلیمان بن عمرو احمر، سعید نقاش، نعمان بن سعد، علی بن عبدالعزیز، ایوب بن حر، عبـدالله بن حمـاد انصـاری، عمر بن قیس بن ماصـر و اسـماعیل بن مهران قرار دارد.(1) علاـوه بر این، نـام وی در ده روایتکتـاب من لایحضره الفقیه به چشم می خورد که از جملهٔ آن، مکاتبهٔ وی با امام جواد (علیه السلام)است.

طرق راویان پر روایت به قرار ذیل است:

1- . تذکر یک نکته ضـروری است: شمارش روایت بر حسب مشیخهٔ صدوق و سلسلهٔ اسنادی است که به راویان مذکور ختم می شود و محمـد بن خالد در آن جای گرفته؛ و گرنه شـمارگان روایات راویان فوق و حضور ایشان در دیگر طرق مشـیخه آمار دیگری را به دست می دهد.

طریق به محمـد بن مسـلم: «و ما کان فیه عن محمد بن مسـلم الثقفی فقد رویته عن علی بن احمد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله، عن ابیه، عن جده أحمد بن ابی عبدالله البرقی، عن ابیه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزین، عن محمد بن مسلم»؛(1)

طریق به فضـیل بن یسار: «و ما کان فیه عن الفضـیل بن یسار فقـد رویته عن محمـد بن موسـی بن المتوکل - رضـی الله عنه - عن علی بن الحسین السعد آبادی، عن أحمد بن ابی عبدالله البرقی، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن عمر بن أذینه، عن الفضیل بن یسار»؛(2)

طریق به جابر بن یزیـد الجعفی: «و ما کان فیه عن جابر بن یزیـد الجعفی فقـد رویته عن محمـد بن علی ماجیلویه عن عمه محمـد بن ابی القاسم عن احمد بن محمد بن خالد البرقی عن ابیه عن عمرو بن شمر، عن جابر بن یزید الجعفی»؛(3)

طریق به ابن ابی یعفور: «و ما کان فیه عن عبد الله بن ابی یعفور فقد رویته عن أحمد بن محمد بن یحیی عطار - رضـی الله - عنه عن سـعد بن عبد الله، عن أحمد بن ابی عبدالله البرقی، عن ابیه، عن محمد بن ابی عمیر، عن حماد بن عثمان، عن عبد الله بن ابی یعفور»؛(4)

طریق به عمرو بن شـمر الجعفی: «وما کان فیه عن عمرو بن شـمر فقـد رویته عن محمـد بن موسـی بن المتوکل رضـی الله عنه عن علی بن الحسین السعد آبادی، عن احمد بن ابی عبدالله البرقی، عن ابیه، عن احمد بن النضر الخزاز، عن عمرو بن شمر»؛(5)

طریق به حسن بن زیاد الصیقل: «و ما کان فیه عن الحسن بن زیاد فقد رویته عن محمد بن موسی بن المتوکل - رضی الله عنه - عن علی بن الحسـین السـعد آبادی، عن أحمد بن ابی عبدالله البرقی عن ابیه، عن یونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زیاد الصـیقل، وهو کوفی مولی وکنیتهأبو الولید»؛(6)

طریق به صـفوان: «و ما کان فیه عن صـفوان بن مهران الجمال فقد رویته عن محمد بن علی ماجیلویه - رضی الله عنه - عن عمه محمد بن ابی القاسم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابیه

ص: 148

1- . صدوق، من لایحضره الفقیه، ج4، ص424.

2- . همان، ص441.

3- . همان، ص424.

4- . همان، ص427.

5- . صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 436.

6- . همان، ص436.

عن ابن ابی عمیر، عن صفوان بن مهران الجمال».(1)

احتساب روایات او و حضورش در مشیخهٔ راویان پر روایت، عدد روایاتش در فقیه را بالغ بر 420 روایت نشان می دهد.

چهار. نمایه روایات برقی

یکی از مؤلّفه های شناخت جایگاه راویان، مطالعهٔ پراکندگی روایات آنان در ابواب مختلف است. شخصیت محمد بن خالد برقی ابعاد عقیدتی، فقهی و اخلاقی دارد و پراکندگی روایات او در بخش قبل بررسی شد. در قسمت پایانی مقاله به مطالعهٔ انتشار روایات وی در کتاب بصائر، کافی و التوحید می پردازیم تا از رهگذر آن به مفاهیم و سرفصل هایی که او در حوزهٔ عقاید در دو مصدر مهم روایی منتقل کرده آگاه شویم.

مجموع روایت برقی در جلد اول کتاب کافی - بر حسب چاپ انتشارات اسلامیه - به عدد 68 می رسد. پراکندگی این روایات به شرح زیر است:

ایمان و کفر یک روایت، کتاب العلم چهارده روایت، کتاب التوحید هجده روایت و کتاب الحجه 35 روایت.

مطالعهٔ این روایات نشان می دهد که ایشان با نقل روایتی که یگانه فاصلهٔ میان ایمان و کفر را کمیِ عقل می داند،(2) حلقهٔ وصل این کتاب را بیان کرده است.

در کتاب فضل العلم ایشان دربارهٔ فضیلت علم آموزی، حق عالم، بذل علم، نکوهش علم بدون عمل، استعمال علم، منبع دریافت علم و نیز بدعت و قیاس و و لزوم پایبندی به سنت وشواهد کتاب روایت نقل کرده است. بی شک این مفاهیم، عمدهٔ مطالب مطرح شده در این کتاب به شمار می رود.(3)

اما در کتاب التوحید وضع متفاوت است. ایشان با آنکه در بسیاری از ابواب روایت دارد، در

1- . سایر طرق به قرار زیر آمده است: ابوبصیر ص431، حکم بن حکیم ص428، اسماعیل بن رباح ص442، سلیمان بن عمرو ص488، سعید نقاش ص490، نعمان بن سعد ص511، علی بن عبدالعزیز ص517، ایوب بن حر ص518، عبدالله بن حماد انصاری ص522، عمر بن قیس ماصر ص531، اسماعیل بن مهران ص532. (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج4، ص436).

2- . کافی، ج 1، ص28، ح33.

3- . ر.ک: ص32، 37، 41، 43، 45، 49، 59، 69 و 70.

سه حیطهٔ مهم مباحث توحیدی روایتی از ایشان نقل نشده است:

1. ابواب ناظر به نفی تجسیم نخستین گروهی است که اثری از روایات محمد بن خالد در آن دیده نمی شود؛(1)

2. گروه دوم ابواب مرتبط با اسماء و صفات است؛(2)

3. آخرین گروه، یعنی مباحث عدل، خیر و شر، استطاعت و امر بین امرین، از احادیث وی خالی است.

این در حالی است که در سایر مفاهیم اصلی همچون حدوث عالم، اطلاق شیء بر خداوند، نهی از کلام دربارهٔ کیفیت، مشیت و اراده و سعادت و شقاوت روایات او به چشم می خورد(3) و در باب «لایکون شیء فی السماء و الارض الا بسبعه» حضور خاص و پررنگ او دیده می شود.

بعید نیست آنچه به قمی ها در باب اعتقاد به رؤیت و جبر و تشبیه نسبت داده می شود، به سبب حضور کم رنگ برخی اصحاب در این ابواب باشد.

گستردگی روایات برقی در کتاب الحجه کافی به ترتیبی است که نمی توان مجموعه ها و سرعنوان های اصلی بحث امامت را خالی از روایات وی یافت. از ابواب طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و محدث تا ابواب مقامات قرآنی و ولایت ائمه گرفته تا مؤلّفه های شناخت جانشین و نص بر ایشان و شئون و جایگاه امام و روایات غیبت در میراث حدیثی او در کتاب الحجة کافی یافت می شود.(4) حضور پر رنگ او در «باب فیه نکت و نتف من التنزیل فی الولایه» -که مشتمل بر روایات تأویلی آیات قرآن در حق اهل بیت (علیهم السلام) به خصوص امیرمؤمنان (علیه السلام)است -(5) و کم روایتی او در ابواب «الاشارة و النص» - که تنها روایتی در نص بر امام صادق (علیه السلام)نقل کرده است - از نکات مهم در این بین است.

این گستردگی با بسط بسیار در کتاب بصائر نیز یافت می شود و برقی در 79 باب از مجموع

1- . این ابواب عبارت اند از: ابطال رؤیت، لاتدرکه الابصار، نهی از صفتی غیر از آنچه خود را به آن خوانده است و نهی از جسم و صورت.

2- . صفات ذات، حدوث اسماء و معانی آن از جملهٔ این ابواب است.

3- . ر.ک: ص81، 82، 89، 92، 110، 133، 134، 141، 149، 150، 152 و 154.

4- . ر.ک: کلینی، کافی، ج1، ص175، 177، 181، 189، 192، 193، 223، 230، 254، 269، 277، 288، 303، 307، 368، 379، 390، 393، 398، 401 و 455.

5- . ر.ک: همان، ص411، 417 و 422. مجموعاً هفت روایت.

189 باب کتاب بصائر روایت دارد. این حجم بالغ بر 79/41 درصد ابواب این کتاب است؛ چه آنکه شمارهٔ احادیث او در ابواب ذکر شده متعدد است و در ابوابی همچون «ما عند الأئمة من سلاح رسول الله و آیات الانبیاء ...» و «النوادر فی الأئمة و أعاجیبهم» بیشتر نیز هست.

در کتاب التوحید صدوق نیز روایات برقی بر نفی تشبیه و رؤیت و نیز تکیه بر حاشـیه ای بودن استطاعت و روشن بودن استطاعت بندگان و خدایی بودن سرمنشأ آن به همراه تأکید بر حفظ مصلحت بندگان در تمام پیشامدهای زندگی از جانب خدا استوار گشته است.(1)

نتیجه گیری

انتشار احادیث محمد بن خالد برقی در آثار متعدد مدرسهٔ قم و ابواب مختلف، از جایگاه خاص او در استحکام این مدرسه حکایت دارد. برقی توانسـته است فصل جدیـدی در نگاه مدرسـهٔ قم به روایات بگشایـد. او و فرزنـدش احمد، با نگاه نقادانه اما همراه با انصاف احادیث ضعفا را دریافت و پالایش کرده اند. این در حالی است که اندیشهٔ تحریم و حذف هر متهم به ضعف و غلو، صبغهٔ بزرگان و سردمداران قم به شـمار می رود. رویکرد اصلی و غالب او، مانند سایر بزرگان حدیث، بر اعتماد به میراث ثقات و نقل آنها استوار گشته است. به اعتقاد ما مدرسهٔ قم این گفتمان را پذیرفته است و نقل روایات ضعفا به واسطهٔ ثقاتی چون محمد بن خالد شاهد این مدعاست.

1- . ر.ک: ابواب «التوحید و نفی التشبیه»، «ما جاء فی الرؤیة»، « الاستطاعة» و «ان الله تعالی لایفعل بعباده الا الاصلح لهم».

كتاب نامه

1. ابن داوود، حسن بن على بن داوود حلى، رجال ابن داوود، تهران: دانشگاه تهران، 1383ق.

2. ابن شهرآشوب، محمد بن على مازندرانى، معالم العلماء، نجف: كتابخانۀ حيدريه، 1380ق.

3. ابن غضائرى، احمد بن حسين، كتاب الضعفاء معروف به رجال ابن غضائرى، قم: اسماعيليان، 1364ق.

4. اردبيلى، محمد بن على غروى، جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، كتابخانۀ محمدى، بى تا.

5. برقى، أحمدبن محمد بن خالد، رجال البرقى، تهران: دانشگاه تهران، 1383ق.

6. ---------- ، المحاسن، تصحيح و تعليق: سيد جلال الدين حسينى، تهران: دار الكتب الإسلاميه، 1370ق.

7. تسترى، محمدتقى، قاموس الرجال، چاپ سوم، قم، جامعۀ مدرسين، 1425ق.

8. تفرشى، سيد مصطفى بن حسين، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسه آل البيت، قم: آل البيت، 1408ق.

9. حائرى، ابوعلى محمد بن اسماعيل مازندرانى، منتهى المقال، قم: آل البيت، 1416ق.

10. حلى، حسن بن يوسف، خلاصة الاقوال، قم: دار الذخائر، 1411ق.

11. خويى، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم: مركز نشر آثار شيعه، 1410ق.

12. صدوق، محمد بن على بن بابويه قمى، الامالى، تهران: كتابچى، چاپ ششم، 1410ق.

13. ---------- ، التوحيد، تحقيق: سيد هاشم حسينى، قم: جامعۀ مدرسين، 1398ق.

14. ---------- ،ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دارالشريف الرضى، چاپ دوم، 1406ق.

15. ---------- ، الخصال، تحقيق على اكبرغفارى، قم: جامعۀ مدرسين، 1362.

16. ---------- ، علل الشرايع، قم، داورى، 1385.

17. ---------- ، عيون اخبار الرضا (عليه السلام)، مهدى لاجوردى، تهران: جهان، 1378ق.

18. ---------- ، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، 1405ق.

19. ----------- ، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین، 1403ق.

20. ----------- ، من لایحضره الفقیه، علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین، 1413ق.

21. صفّار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق: میرزاحسن کوچه باغی، تهران: اعلمی، 1404ق.

22. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: میرداماد، قم: آل البیت، 1404ق.

23. ----------- ، تهذیب الاحکام، تحقیق: حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چهارم، 1407ق.

24. ----------- ، رجال الطوسی، نجف: انتشارات حیدریه، 1381ق.

25. ----------- ، الفهرست، نجف: کتابخانهٔ مرتضویه، بی تا.

26. عاملی، حسن بن زین الدین، منتقی الجمان، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1406ق.

27. عیاشی، محمد بن مسعود ، تفسیر العیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات علمیه، 1380ق.

28. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، 1407ق.

29. کنی، ملا علی ، توضیح المقال فی علم الرجال، تحقیق: محمدحسین مولوی، قم: دار الحدیث، 1379.

30. نجاشی، احمد بن علی، فهرست مصنفی رجال الشیعه معروف به رجال نجاشی، قم: جامعهٔ مدرسین، 1407ق.

31. بحرالعلوم، سید مهدی، الفوائد الرجالیه، تحقیق: محمدصادق و حسین بحرالعلوم، تهران: مکتبة الصادق، 1363.

ص: 153

زمینه های تاریخی کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی

زمینه های تاریخی

کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی

علی معموری(1)

درآمد

محمـد بن یعقوب کلینی در میانهٔ قرن سوم هجری در روسـتای کُلِین یا کُلَین(2) به دنیـا آمـد. سال دقیق ولادت وی معلوم نیست. مناطق چنـدی به نام کلین – البته با اختلاف کمی در گویش – در ایران ضـبط شده است: روسـتای کلین از توابع فشافویه و 38 کیلومتری جنوب غربی شـهر ری؛ منطقه ای در اطراف شـهر ورامین؛ روستایی از توابع رودبار، نزدیک قزوین.(3) لقب رازی نشان دهنـدهٔ انتساب کلینی به شهر ری بوده، اما وسعت جغرافیایی ری در گذشته شامل هر سه منطقهٔ مذکور بوده(4) و در نتیجه، لقب رازی به تعیین دقیق محل ولادت شخصیت مورد نظر کمکی نمی کند؛ از این رو، برخی شرح حال نویسان در این مسئله، سردرگم شده اند.(5) با این حال، نزدیک تر بودن مورد نخست به شهر ری نسبت به دو مورد دیگر و نیز گویش متفاوت نام دو منطقهٔ دیگر در کنار وجود مقبره ای

1- عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (علیه السلام).

2- . دربارهٔ ضـبط نام کلین ر.ک: سمعانی، الانساب، ج5، ص91؛ زبیدی، تاج العروس، ج9، ص322 و مجلسی، بحار الانوار، ج25، ص39.

3- . برای آگـاهی بیشتر ر.ک: اسـامی دهات کشور ص78؛ فرهنـگ جغرافیایی ایران، ج1، ص182 و 183 و درخصوص مورد نخست ر.ک: یاقوت حموی، معجم البلدان، ج4، ص478.

4- . به عبـارت مقدسـی در توصـیف محـدودهٔ جغرافیایی ری توجه کنیـد: «وللرّی: قم، آوه، ساوه، قزوین، ابهر، زنجان و... » (مقدسـی، احسن التقاسیم، ص18) و نیز ر.ک: اصطخری، مسالک الممالک، ص73.

5- . ر.ک: میرزا عبداللّه افندی، ریاض العلما، ص238.

منسوب به پـدر کلینی(1) باعث شـده که مورد نخست محل تولـد کلینی پـذیرفته شود.(2) افزون بر مؤلّف کتـاب کافی، شخصـیت های علمی دیگری نیز به این منطقه نسبت دارند که بیشتر، از محدثان شیعه(3) و اهل سنت(4) هستند.

اطلاعات فراوانی از سـیر زندگی و تحصیلات کلینی در دست نیست، جز آنکه از طریق سلسلهٔ اسناد روایات کافی، فهرست نسبتاً مفصلی از مشایخ حدیث او به دست می آید که تعدادشان به بیش از سی نفر می رسد.(5)

1. ابوعلی، احمد بن ادریس بن احمد اشـعری قمی (د 306ق)، 2. احمد بن عبداللّه بن امیه؛ 3. ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید بن عبدالرحمن همدانی معروف به ابن عقده (د 333ق)؛ 4. ابوعبداللّه احمد بن عاصم عاصمی کوفی؛ 5. ابوجعفر احمد بن محمد بن عیسی بن عبداللّه بن سـعد بن مالک بن احوص بن سائب بن مالک بن عامر اشـعری قمی؛ 6. احمد بن مهران؛ 7. اسحاق بن یعقوب؛ 8 . حسن بن خفیف؛ 9. حسن بن فضل بن یزیـد یمانی؛ 10. حسـین بن حسن حسینی اسود؛ 11. حسـین بن حسن هاشمی حسنی علوی؛ 12. حسین بن علی علوی؛ 13. ابوعبداللّه حسـین بن محمد بن عمران بن ابی بکر اشـعری قمی معروف به ابن عامر؛ 14. حمید بن زیاد، اهل نینوا (د 310ق)؛ 15. ابوسـلیمان داود بن کورهٔ قمی 16. ابوالقاسم سـعد بن عبداللّه بن ابی خلف اشـعری قمی (د300ق) 17. ابوداود سلیمان بن سفیان؛ 18. ابوسعید سهل بن زیاد آدمی رازی؛ 19. ابوالعباس عبداللّه بن جعفر بن حسـین بن مالک بن جامعهٔ حمیری قمی؛ 20. ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی صاحب تفسیر معروف (د307ق)؛ 21. علی بن حسین سعد آبادی؛ 22. ابوالحسن علی بن عبـداللّه بن محمـد بن عاصم خدیجی؛ 23. ابـوالحسن علی بن محمـد بن ابراهیم بن ابـان رازی کلینی معروف به علاـن، دایی محمـد بن یعقـوب کلینی؛ 24. علی بن محمـد بن ابی القـاسم بنـدار؛ 25. ابـوالحسن علی بـن محمـد بن ابی القـاسم عبـداللّه بن عمران برقی قمی خواهرزادهٔ احمد بن محمد بن خالد برقی معروف؛ 26. علی بن موسی بن جعفر کمندانی؛ 27. ابومحمد قاسم بن علاء آذربایجانی؛ 28. ابوالحسن

1- . نوری، خاتمهٔ مستدرک الوسائل، ج3، ص272.

2- . برای آگاهی بیشتر ر.ک: غفاری، الکلینی و الکافی، ص113-123؛ کلینی، مقدمهٔ کتاب کافی، ج1، ص9 و 10.

3- . ر.ک: نجاشی، ص67، 85 و 110؛ حلی، خلاصة الاقوال، ص69.

4- . ر.ک: سمعانی، الانساب، ج5، ص91؛ زبیدی، تاج العروس، ج9، ص322.

5- . برای آگاهی از شرح حال افراد یادشده، ر.ک: مامقانی، تنقیح المقال ذیل نام های مذکور.

محمد بن اسماعیل نیشابوری؛(1) 29. ابوالعباس محمد بن جعفر رزاز (د301ق)؛ 30. ابوالحسن محمد بن ابی عبداللّه جعفر بن محمد بن عون اسدی کوفی ساکن ری؛ 31. ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ اعرج قمی معروف به صفّار صاحب کتاب بصائر الدرجات (د290ق)؛ 32. محمد بن حسن طائی؛ 33. ابوجعفر محمد بن عبدالله بن جعفر بن حسین بن جامع بن مالک حمیری قمی؛ 34. محمد بن عقیل کلینی؛ 35. ابوالحسین محمد بن علی بن معمر کوفی؛ 36. ابوجعفر محمد بن یحیی عطّار اشعری قمی.

این تعداد مشایخ به معنای انعکاس روایات فراوان از هریک در مجموعهٔ کافی نیست، بلکه کلینی عمدهٔ قریب به اتفاق روایاتش را از هشت نفر زیر نقل کرده است:(2)

1. علی بن ابراهیم قمی با 7068 روایت؛2 . محمد بن یحیای عطّار اشعری قمی با 5073 روایت؛ 3. ابوعلی اشعری قمی با 875 روایت؛ 4. ابن عامر حسین بن محمد اشعری قمی با 830 روایت؛ 5 . محمد بن اسماعیل نیشابوری با 758 روایت؛ 6 . حمید بن زیاد کوفی با 450 روایت؛ 7 . احمد بن ادریس اشعری قمی 154 روایت؛ 8 . علی بن محمد(3) با 76 روایت.

سلسلهٔ مشایخ کافی نشان دهندهٔ سفرهای علمی کلینی در طلب حدیث به شهرهای قم، کوفه، بغداد و احتمالاً نیشابور است؛ هم چنان که وجود شمار کثیری از مشایخ قمی در این فهرست بر حضور جدی مدرسهٔ قم در مجموعهٔ کافی دلالت دارد. به هر روی، کلینی پس از دورهٔ طلب حدیث به شهر ری بازمی گردد و محدثی مورد اعتماد برای شیعیان این شهر شناخته می شود و احتمالاً از آن زمان تا بیست سال به تألیف کتاب کافی می پردازد.(4) کلینی در سال 327 قمری در زمان خلافت مقتدر عباسی، ری را به سوی بغداد ترک و دو سال پایانی عمر خود را در این شهرسپری می کند و به همین مناسبت به «بغدادی» و «سلسلی»(5) معروف می شود.(6)

1- . دربارهٔ هویت برخی از این افراد، از جمله محمد بن اسماعیل، اختلاف هست. برای آگاهی بیشتر ر.ک: مامقانی، تنقیح المقال، ذیل نام؛ نوری، خاتمهٔ مستدرک الوسائل، ج6، ص270 و 271.

2- . ر.ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ذیل هریک از افراد نام برده شده و نیز برای آگاهی بیشتر ر.ک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص358 و 359.

3- . درمورد هویت این شخص اختلاف نظر هست. با این حال، نظر عمدهٔ رجال نویسان بین خواهرزادهٔ برقی نویسندهٔ کتاب محاسن یا پدر بزرگ وی در گردش است.

4- . نجاشی، رجال، ص377.

5- . منسوب به محله ای در بغداد به نام «درب السلسله» ر.ک: زبیدی، همان، ج9، ص329.

6- . بحرالعلوم، الفوائد الرجالیه، ج3، ص325.

در مورد دلایل این مهاجرت، خودش یا شاگردان و اطرافیانش سخن روشنی به میان نیاورده اند، اما با مطالعهٔ اوضاع اجتماعی و سیاسی آن دوره می توان حدس هایی در این باره ابراز داشت. از جمله، شهر ری در دورهٔ کلینی شهری چند مذهبی با غالبیت اهل سنت بود(1) و همانند قم و بغداد جزء مراکز تجمع شیعیان به شمار نمی آمد. از سوی دیگر، بغداد از زمان هارون الرشید به تدریج به مرکز علمی مهمی بدل گشته بود که فِرَق و مذاهب گوناگون در آن به فعالیت علمی می پرداختند.(2) شیعه نیز در منطقهٔ کرخ، تجمع علمی مهمی داشت که با تسلط آل بویه بر مناطق وسیعی از سرزمین های شرقی خلافت عباسی و حمدانیان در شمال عراق، زمینهٔ رشد و شکوفایی بیشتری یافته بود.(3) علاوه بر این، کلینی، همانند هر محدث دیگری، علاقه مند بود که روایاتش را به مجموعهٔ وسیع تری از شاگردان انتقال دهد و در قالب سنتِ اجازهٔ نقل حدیث، استمرار و بقای کتابش را حفظ کند. او در همین دو سال کوتاه در کنار راویانی که در ری تربیت کرده بود، کتاب کافی را به بسیاری از راویان بغدادی انتقال داد. فهرست مهم ترین شاگردان کلینی که بیشتر آنها بغدادی اند این به شرح است:

ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه (د 368ق)، ابوالحسن عبدالکریم بن نصر بزاز تنیسی، ابوغالب احمد بن محمد بن سلیمان زراری، ابوعبداللّه محمد بن ابراهیم نعمانی،(4) ابومحمد هارون بن موسی تلعکبری (د 385ق)،(5) ابوعبداللّه احمد بن محمد صفوانی، ابوالمفضل محمد بن عبداللّه شیبانی، ابوعبداللّه احمد بن ابی رافع صیمری، ابوالحسین احمد بنعلی کوفی، محمد بن محمد بن عصام کلینی، محمد بن علی ماجیلویه، علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق، علی بن احمد بن موسی دقاق، ابوعیسی محمد بن احمد بن محمد بن سنان زاهری، ابوالحسین احمد بن احمد کاتب کوفی، ابوالحسین احمد بن محمد کوفی.

1- . ر.ک: حموی، معجم البلدان، ج3، ص121.

2- . برای آگاهی بیشتر ر.ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «بغداد».

3- . برای آگاهی بیشتر ر.ک: غفاری، الکلینی و الکافی، ص71-77.

4- . صاحب کتاب الغیبه و معروف به کاتب کلینی. برای آگاهی بیشتر به مقدمهٔ علی اکبر غفاری بر کتاب الغیبهٔ نعمانی مراجعه فرمایید.

5- . از مشهورترین شاگردان کلینی و استاد شیخ صدوق و مفید و طوسی و نجاشی و سید مرتضی، ر.ک: نوری، خاتمهٔ مستدرک الوسائل، ج3، ص478.

کلینی در سال 328 یا 329 قمری در بغداد درگذشت و در همان شهر دفن شد.(1)

کتاب کافی بنا به گزارش نجاشی در فرصت بسیار کوتاهی با استقبال فراگیری در بغداد روبه رو شد.(2)به کلینی آثار دیگری نیز نسبت داده شده(3) که از هیچ یک اثری در دست نیست:

الرد علی القرامطه، رسائل الأئمه(4)، کتاب الرجال، تعبیر الرؤیا(5) و ما قیل فی الأئمة من الشعر.

کلینی بدون استثنا در منابع رجالی شیعه توثیق و مدح شده و وجود برخی اختلافات در میزان اعتبار روایاتش، نقدی بر عدالت و وثاقت وی پدید نیاورده است. همچنین در منابع اهل سنت با توجه خاصی از او یاد شده است.(6)

کلینی و نواب اربعه

موضوع رابطهٔ کلینی با نواب اربعهٔ امام زمان (علیه السلام)از نقاط حساس زندگی کلینی است. در کافی روایتی دربارهٔ توثیق دو تن از نواب امام زمان (علیه السلام)و تأیید ارتباط آنها با آن حضرت آمده است.(7) اما سؤال اصلی در این بحث آن است که آیا کسی از نواب نیز کتاب کلینی را تأیید و توثیق کرده است؟ قداست کلینی تا آنجا در ذهنیت گروهی از شیعیان نفوذ یافته که در جست وجوی یافتن قراینی مبنی بر عرضهٔ کتاب کافی بر امام زمان (علیه السلام)و تأیید آن از سوی ایشان برآمده اند(8) و گروهی دیگر با شگفتی این پرسش را مطرح نموده اند که «چگونه کلینی کتاب خود را بر نواب چهارگانهٔ عرضه نکرده و تأیید ایشان را کسب ننموده است؟».(9)

ص: 158

1- . بیشتر شرح حال نویسان شیعه، زمان وفات کلینی را شعبان 329 دانسته اند و درخصوص محل دفن وی نیز با وجود اتفاق نظر بر شهر بغداد و وجود مقبره ای منسوب به وی، درمورد محل دقیق آن اختلاف نظر هست. (برای آگاهی بیشتر ر.ک: کلینی، الکافی، مقدمه؛ غفاری، الکلینی و الکافی، ص217).

2- . نجاشی، ص377.

3- . فهرست این آثار را در رجال طوسی ذیل نام کلینی بجویید.

4- . ر.ک: نوری، خاتمهٔ مستدرک الوسائل، ج3، ص275.

5- . در اسناد این کتاب به کلینی اختلاف هست. ر.ک: ابن شهرآشوب، معالم العلماء، ص54؛ ابن داود، رجال، ص36.

6- . برای نمونه، ر.ک: ابن حجر، لسان المیزان، ج5، ص433؛ حر عاملی به نقل از: ابن اثیر، جامع الاصول، ج11، ص323.

7- . ر.ک: کلینی، مقدمهٔ کتاب کافی، ج1، ص330.

8- . برای نمونه، ر.ک: نوری، خاتمهٔ مستدرک الوسائل، ج3، ص468 و 469.

9- . در این باره ر.ک: آقا بزرگ تهرانی، «رسالة فی الکافی»، سفینه، سال اول، شمارهٔ دوم، بهار 1383، ص67-79.

آقـابزرگ تهرانی در پاسـخ به این سؤال لزوم انجام دادن چنین کاری از سوی کلینی را نفی نموده و تنها تلاش متعارف برای گزینش روایات درست را کـافی شـمرده، است. همچنین به فضـای تقیه در آن دوره توجه کرده، و گفته است: «اگر کلینی چنین کاری می کرد»، قابل توجه آنکه درموردی مشـابه، یکی از نواب برای بررسـی اعتبـار یـک کتـاب، آن را برای فقهـای قم فرسـتاده و نظر آنـان را در این باره جویا شـده است.(1) با این حال، نمونه هایی از عرضهٔ کتاب بر امام زمان (علیه السـلام)از سوی نواب همانند کتاب التکلیف شلمغانی نیز وجود دارد که آن را موردی استثنایی و به دلیل حساسیت ویژهٔ آن کتاب و نویسنده اش دانسته اند.(2)

از اینهـا گذشـته، کلینی به اسـتثنای چنـد مورد انـدک و البته مشـکوک، از هیـچ یـک از نواب اربعه حتی بـا واسـطه نیز روایتی نقـل نکرده است؛(3) لـذا عـده ای کوشـیده انـد این مسـئله را نیز به ماجرای تقیه یا حضور کوتاه کلینی در بغداد مرتبط بدانند؛ در حالی که او از افراد متعدد دیگر در شهرهای مختلف نقل حدیث کرده و همهٔ روایات کافی الزاماً از طریق ملاقات حضوری نویسنده با راویان فراهم نیامده اند و مجرد نقل حـدیث از شخصـیتی نمی تواند خطری برای او فراهم آورد. از این رو، به نظر می رسد که برای پاسخ به این سؤال باید به دنبال فرضیه های دیگری باشیم.

یکی از این فرضـیه ها این است که نواب اربعه در جامعهٔ شیعی آن دوره بیش از آنکه شخصیتی علمی به شمار آیند، شخصیتی اجرایی برای ارتباط با امام زمان (علیه السـلام)در صورت لزوم شـناخته می شدند ولذا شیعیان عمدتاً برای حل مشکلات دشوار و غیر طبیعی به ایشان مراجعه و به ندرت برای سؤال شـرعی یا اسـتماع حدیث به آنان رجوع می کردند. و گویا شـیعیان از دورهٔ پایانی غیبت صـغرا به این مسـئله عادت نموده بودنـد که نیازهای دینی و مـذهبی خود را بایـد از طریق مراجعه به عالمان و فقیهان و راویان حـدیث حل کننـد ولذا در متون روایی معاصر با کلینی نیز روایات چندانی از نوابنقل نشده است.(4) بنابراین، سؤال یادشده اساساً بی مورد است.

نکتهٔ مهم دیگر آنکه کلینی عمدهٔ روایات خود را - همان گونه که خواهیم گفت - از طریق

ص: 159

1- . طوسی، الغیبه، ص390.

2- . ر.ک: «لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی»، سفینه، سال اول، شمارهٔ دوم، بهار 1383، ص109-140.

3- . همان.

4- . برای نمونه، در من لایحضـر صـدوق تنهـا چهـار روایت، آن هم از کتاب ابوالعباس حمیری از طریق محمـد بن عثمان عَمری از امام حسن عسـکری (علیه السـلام)نقـل شـده است و البته کلینی نیز یک روایت از همین منبع نقل نموده که در واقع گفت وگوی بین حمیری و عَمری است، نه روایتی منقول از امام عسکری (علیه السلام)از طریق عَمری، ر.ک: کلینی، الکافی، ج1، ص330.

تداول کتبی و نه شفاهی صرف نقل کرده است ولذا افرادی که از آنها نقل حدیث کرده همگی از اصحاب تألیفات در بین شیعه بوده اند؛ در حالی که نواب اربعه تألیفات حدیثی نداشته اند.(1)

کتاب کافی

این کتاب شانزده هزار و صد و اندی روایت دارد(2) که در سه بخش عمدهٔ «اصول»، «فروع» و «روضه» تنظیم شده است. بخش نخست، شامل روایات اعتقادی و احیاناً اخلاقی، بخش دوم، روایات فقهی و بخش سوم حاوی خطبه ها، نامه ها و اندرزهای امامان (علیه السلام)است. اصول کافی شامل 3785 روایت می شود که تقریباً یک چهارم تمام کتاب است و روضهٔ کافی 597 روایت و فروع کافی نزدیک به دوازده هزار روایت در بردارد. فهرست تفصیلی ابواب کتاب به شرح زیر است:(3)

1. کتاب العقل و الجهل؛ 2. کتاب فضل العلم؛ 3. کتاب التوحید؛ 4. کتاب الحجه؛ 5.کتاب الایمان و الکفر؛ 6. کتاب الدعاء؛ 7. کتاب فضل القرآن؛ 8 . کتاب العشره.

1. کتاب الطهاره؛ 2. کتاب الحیض؛ 3. کتاب الجنائز؛ 4. کتاب الصلاة؛ 5. کتاب الزکاة؛ 6. تتمة کتاب الزکاة؛ 7. کتاب الصیام؛ 8 . کتاب الحج؛ 9. کتاب الجهاد؛10. کتاب المعیشه؛ 11. کتاب النکاح؛ 12. کتاب العقیقه؛ 13. کتاب الطلاق؛ 14. کتاب العتق و التدبیر و الکتابه؛ 15. کتاب الصید؛ 16. کتاب الذبائح؛ 17. کتاب الاطعمه؛ 18. کتاب الاشربه؛ 19. کتاب الزی و التجمل و المروءة؛ 20. کتاب الدواجن؛ 21. کتاب الوصایا؛ 22. کتاب المواریث؛ 23. کتابالحدود؛ 24. کتاب الدیات؛25. کتاب الشهادات؛ 26. کتاب القضاء و الاحکام؛ 27. کتاب الایمان و النذور و الکفارات.

نسخه های مخطوط متعددی از این کتاب در دست است و تاکنون چاپ های چندی نیز به خود دیده که گزارش نسبتاً کافی جناب آقای دکتر محفوظ در مقدمهٔ کتاب، ضرورتی برای پرداختن دوباره نمی نهد.

1- . یگانه اثر یادشده در منابع رجالی، رساله ای از ابوالعباس حمیری است که پرسش و پاسخ هایی دارد که وی از طریق محمد بن عثمان عَمری از امام عسکری (علیه السلام)سؤال کرده و پاسخ آن را گرفته است و البته نگارش آن نیز از شخص حمیری بوده و عَمری تنها نقش واسطه را ایفا کرده است. (ر.ک: نجاشی، رجال، ص220).

2- . دربارهٔ تعداد روایات کافی اختلاف نظر هست، اما غالباً آن را بین 16121 تا 16199 دانسته اند. (ر.ک: صدر، نهایة الدرایه، ص540 و معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص463).

3- . در عناوین باب ها و ترتیب آنها اختلافات اندکی در نسخه ها به چشم می خورد (ر.ک: رجال نجاشی و طوسی، ذیل نام کلینی). در اینجا نسخهٔ چاپی متداول معیار قرار گرفته است.

زمینهٔ تاریخی و انگیزه های تدوین

دورهٔ زندگی کلینی در قرن سوم و چهارم از جهات گوناگون، دوره ای پر آشوب و به شدت اثرگذار در دوره های بعد از خود است. ضعف و افول خلافت عباسی، روند روز افزون پیدایش مکاتب و دیدگاه های متنوع، نهضت تدوین متون در حوزه های متنوع فرهنگ اسلامی و شدت گرفتن منازعات و مجادلات فرقه های اسلامی و نیز ادیان در تماس با مسلمانان، از مهم ترین شاخصه های این دوره است که هریک به گونه ای در تدوین مجموعهٔ کافی اثرگذار بوده اند. در اینجا برخی از این ویژگی ها را بررسی می کنیم:

1 . فضای سیاسی عصر کلینی

حکومت عباسیان از میانهٔ قرن سوم بر اثر عوامل متعددی، اقتدار گذشتهٔ خود را به کلی از دست داده و رو به ضعف و افول نهاده بود. پیدایش مجموعه ای از امیرنشین های مستقل که گاه هریک از آنها چندین برابر مناطق تحت سیطرهٔ خلیفهٔ عباسی وسعت داشت، در کنار دخالت های مستقیم و غیرمستقیم این امیران در نصب و عزل خلیفه، از شخص خلیفه جز نمادی تشریفاتی باقی نگذاشته بود. پیدایش دستگاه های خلافت رقیب، مانند فاطمیان در مصر و شورش های گسترده ای مانند ماجرای قرمطیان و بردگان موسوم به اصحاب زنج نیز بر شدت بحران سیاسی نهاد خلافت می افزود.(1) شیعیان در این فضای غیر متمرکز از فشار استبداد دستگاه حاکم، احساس رهایی کردند و به جریان تأسیس پایه های نظری تشیع، سرعت بخشیدند. بدین ترتیب در فاصله ای کوتاه مدارس شیعی مهمی در مناطق مختلف جهان اسلام از بغداد تا خراسان و قم پدید آمد و کتاب های تفسیر، رجال، حدیث و... به نگارش درآمد.

2 . منازعات فرقه ها و مذهب ها

از آغاز قرن دوم به تدریج با پیدایش مجموعهٔ منازعات کلامی، فقهی و... تمایزهایی میان دیدگاه های مختلف پدید آمده که به شکل گیری فرق و مذاهب اسلامی می انجامد. روند روز افزون واگرایی در قالب ظهور مستمر فرقه ها در قرن سوم، سرعت و شدت فوق العاده ای به خود می گیرد. معتزله که یکی از نخستین فرقه های پدید آمده در تاریخ

1- . برای آگاهی بیشتر ر.ک: غفاری، الکلینی و الکافی، ص223-264.

است، علاوه بر انشعاب بغداد از بصره که زادگاه اعتزال بود، شعبه های فراوان دیگری یافته بود. تقریر مسئلهٔ جبر و اختیار، رابطهٔ ایمان و عمل، معنا و مفهوم توحید، شیوهٔ تقریر صفات به ویژه علم و کلام الهی، رابطهٔ ذات و صفات، رابطهٔ قدرت و ارادهٔ مطلق با عدالت و مبدأ آفرینش جهان، از مهم ترین مسائل مطرح میان معتزله بود که به پیدایش آن انشعابات انجامید.(1) مسئلهٔ جبر و اختیار به طور مشخص در نیمهٔ دوم قرن اول در اندیشه های معبد جهنی (د 80ق) غیلان دمشقی (د پس از 105ق)، جعد بن درهم (د حدود 118ق) و جهم بن صفوان (د 128ق)(2) و موضوع رابطهٔ ایمان و عمل در قالب منازعاتی بین مرجئه و محکّمه،(3) شکل گرفته بود. جریان اهل حدیث با پای بندی خردگریزانه به ظواهر آیات و روایات،(4) زمینه ساز پیدایش پاره ای اعتقادات کلامی مانند تشبیه و تجسیم بودند که بعدها پیروان آن، نام حشویه به خود گرفتند.(5) موضع استوار ابن حنبل در دفاع از برخی عقاید اهل حدیث مانند خلق قرآن در دورهٔ محنت، موجب پیدایش جریانی موسوم به حنبلیان در داخل اهل حدیث شد که در مقایسه با برخی شاخص های دیگر این گروه همانند شافعی از بنیادگرایی بیشتری برخوردار بودند.(6)بنیادگرایی افراطی اهل حدیث تا جایی ادامه یافت که بازگشت اشعری از اعتزال و تلاش وی برای محکم کردن مواضع اهل حدیث با استفاده از ابزارهای دانش کلام به دلیل به رسمیت شناختن این دانش - که جماعت اهل حدیث احیاناً با اصل و اساس آن و نه پاره ای معتقدات کلامی مخالف بودند - با اقبال چندانی روبه رو نشد و بلکه درگیری های مدیدی در حد تکفیر بین اشعریان و جماعت اهل حدیث پدید آمد.(7) جریان اهل رأی در برابر اهل حدیث، افزون بر معتزله، شامل حنفیان نیز می شد. مذهب کلامی ابوحنیفه نیز همانند معتزله، رنگ خردگرایی داشت و البته او بر

1- . برای آگاهی بیشتر ر.ک: بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص37-486.

2- . برای آگاهی بیشتر ر.ک: سامی نشار، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج1، ص314-372.

3- . فرقه های اهل تحکیم به پیروان جریان حکمیت در جنگ صفین گفته می شود.

4- . برای آشنایی بیشتر با جریان اصحاب حدیث ر.ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، اصحاب حدیث.

5- . برای آگاهی بیشتر ر.ک: سامی نشار، همان، ص285-288.

6- . برای آگاهی بیشتر از دیدگاه های کلامی ابن حنبل ر.ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی و سامی نشار، همان، ج1، ص247-264.

7- . برای نمونه، ر.ک: انصاری هروی حنبلی، ذم الکلام و اهله.

خلاف معتزله که علاقهٔ چندانی به فقه از خود نشان نمی دادند و احیاناً از ریشه با این دانش مخالف بودند، به نظریه پردازی در فقه نیز پرداخت که بر مبنای آن، مذهبی فقهی نیز پدید آمد. تأکید بر راه های عقلی در فهم احکام تعبدی فقه چون قیاس، به طور طبیعی واکنش اهل حدیث را در پی داشت(1) که در این بخش غالب دیدگاه های شیعی با وجود التزام برخی از آنها به رویکرد خردگرایی در ابعاد کلامی، در بخش فقه با این رویکرد به مخالفت برخاسته بودند و با اهل حدیث بیشتر همراهی می کردند؛ گرچه پایبندی برخی فقیهان و گاه متکلمان شیعه به مشروعیت قیاس نیز گزارش شده است.(2)

در کنار این جریان های درون دینی به پاره ای جریان های برون دینی با نگاه انتقادی نسبت به اسلام در این قرن برمی خوریم که ابن راوندی (د 298ق) نمونهٔ شاخص آن است.(3) اوج این حوادث در میانهٔ دوم قرن سوم، یعنی دورهٔ حیات کلینی در حال شکل گیری بود و وی در زادگاه خود و نیز شهرهای دیگری چون بغداد و نیشابور با این مکاتب و دیدگاه ها روبه رو شده بود. افزون بر این ها ، انشعاب های داخلی شیعه در دورهٔ پایانی عصر حضور و نیز ابهام ها و درگیری های پدید آمده در دورهٔ موسوم به غیبت صغرا بر لزوم و اهمیت توجه به این مسئله نزد هر دانشمند شیعی می افزود.(4)

3 . دورهٔ تدوین متون

قرن سوم، به ویژه در حوزهٔ حدیث نگاری، دورهٔ اوج تدوین متون است. در نیمهٔ دوم قرن دوم پس از تدوین موطأ که نخستین جامع حدیثی اهل سنت است، از آغاز قرن سوم شاهد پیدایش مجموعهٔ وسیعی از جوامع حدیثی چون مصنف ها و مسانید و سنن هستیم که با ظهور مسند احمد و سپس صحاح بخاری و مسلم و ترمذی به نقطهٔ اوج خود رسید و در ادامه، سه سنن مهم دیگر از مجموعهٔ موسوم به صحاح شش گانه در دهه های پایانی همین قرن عرضه شد. تدوین نخستین

1- . برای نمونه، ر.ک: شافعی، الرساله، ص476.

2- . برای نمونه، ر.ک: صدوق، من لایحضره الفقیه، ج4، ص270 و اشتهاردی، مجموعة فتاوی ابن جنید، ص12.

3- . در منابع رجالی متقدم شیعه مجموعهٔ منابع متعددی از شیعه در رد عقاید ابن راوندی گزارش شده که با توجه به وجود برخی اتهامات مبنی بر اثرپذیری شیعه از وی و نسبت برخی عقاید به هشام بن حکم از سوی وی نشان دهندهٔ توجه متکلمان ویژه و زودرس شیعه به ردّ عقاید اوست.

4- . برای آگاهی بیشتر از شرایط این دوره ر.ک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص91-148.

تفاسیر روایی جامع(1) نیز با این قرن ارتباط دارد. تدوین های متنوع دیگری در حوزهٔ کلام،(2) فلسفه،(3) تاریخ،(4) فقه،(5) و... نیز در این قرن صورت گرفته است. این در حالی است که شیعیان در حوزهٔ حدیث تا قبل از کافی، افزون بر بخشی از اصول چهارصدگانه (اربعمائه) که نوعی نوشته های ابتدایی نزدیک به صحیفه های اهل سنت در قرن اول و فاقد نظم و منطق متداول در گونه های مختلف تدوین حدیثی است،(6) مجموعهٔ محدودی از تدوین های حدیثی را در اختیار داشتند که قابل مقایسه با جوامع حدیثی اهل سنت در آن زمان نبود.

کلینی در مقدمهٔ ارزش مندی که بر کتاب کافی خود نگاشته به خوبی از فضای تاریخی عصر خود و ارتباط آن با انگیزه های وی در تدوین کتاب پرده برداشته است. وی ابتدا از یکی از دوستانش که هویتش برای ما روشن نیست یاد می کند که از روزگار خود چنین گله دارد: «جهل و نادانی بر مردمان چیره شده و آنان به راه هایی چون استحسان روی آورده اند و در عین حال که به شکلی افراطی در مهم ترین مسائل تنها به عقل خویش بسنده می کنند، کورکورانه به تقلید از گذشتگان مشغول اند و به این صورت، بیم آن می رود که سرچشمه های دانش به نابودی گراید». کلینی سپس در پاسخ این گله گزاری، مردمان را به دو دسته تقسیم می کند و دستورهای خداوند را خطاب به انسان های مکلف دانسته، نبود آن را به معنای بطلان شریعت ها و کتاب های آسمانی که دیدگاه طبیعت پرستان است می شمرد. بدین ترتیب، خداوند بنا به حکمت و عدالتش به بیان دستورهایش پرداخته و پیمان هایش را بر بندگانش عرضه نموده و از آنان خواسته که برای دریافت این دستور ها از «اهل ذکر» بپرسند و برای فهم آن به تفقه در دین بپردازند. بنابراین، هیچ دانشی ضروری تر از دانش دین و هیچ خطری بالاتر از عمل به گمان های بی اساس در این قلمرو نیست. پس هر کس که خداوند گمراهی او را خواسته باشد، او را به دامان است حسان و تقلید و تأویل های جاهلانه می افکند و هر کس خداوند هدایتش را خواهان باشد، او را با یقینی استوار به سرچشمهٔ کتاب و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)راه می نماید. در

1- . تفسیر عبدالرزاق صنعانی که احتمالاً بخشی از المصنف وی بوده و امروز مستقلاً در سه جلد چاپ شده و تفسیر جامع البیان طبری مورد نظر بوده است.

2- . برای نمونه، ر.ک: آثار جاحظ معتزلی (د 255ق) و ابوالحسن اشعری.

3- . برای نمونه، ر.ک: رسالهٔ کندی به معتصم عباسی دربارهٔ فلسفهٔ اولی.

4- . برای نمونه، ر.ک: تاریخ طبری.

5- . شافعی در پایان قرن دوم هجری با نگارش الرساله دانش اصول را بنیان نهاد و کتاب الام وی نیز از نخستین کتاب های فقهی جامع به شمار می رود. این جریان در قرن بعد با شدت بیشتری دنبال شد.

6- . برای آگاهی بیشتر دربارهٔ اصول اربعمائه ر.ک: تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج2، ص125-135.

مقطع پایانی مقدمه، کلینی از درخواست این دوست ناشناس یاد می کند که کاش کتابی نگاشته می شد که در همهٔ زمینه های دینی، روایات صادقین (علیه السلام) و سنت های الهی را در خود جمع داشت و بدین ترتیب، اختلاف بین روایات که عامل سردرگمی در بسیاری مسائل است، برچیده و مرجعی برای هر جویای حقیقتی شود. سپس کلینی به این درخواست جواب مثبت می دهد و معیارهای گزینش حدیث را در این کتاب یاد می کند.

معیارهای گزینش حدیث

دربارهٔ معیارهای کلینی در گزینش روایات، دیدگاه های گوناگون و گاه متضادی مطرح شده است. برخی با استناد به روایت هایی در تأیید کافی یا هم عصر بودن کلینی با نواب امام زمان (علیه السلام)، تمام روایاتش را درست و مناقشه ناپذیر شمرده اند(1) و در مقابل، برخی دیگر با اتهام کلینی به گزینش سلیقه ای، اعتبار کتابش را به طور کلی خدشه دار کرده اند.(2) با این حال، کم تر کسی از دانشمندان شیعی، از اخباریان گرفته تا اصولیان، آشکارا به خود اجازهٔ رودررویی با کلینی و نقد جدی وی داده است؛ هرچند در مواردی، به ویژه هنگام ناسازگاری دو روایت، عملاً به روایتی از کافی عمل ننموده باشند، حتی کسانی چون محقق نراقی از شخصیت های بارز اصولی نیز گاه همانند اخباریان بر درستی تمام روایات کافی اصرار ورزیده است.(3) از محقق نایینی نیز نقل شده که بررسی و گفت وگو در سندهای کافی کاری ناممکن است.(4) پیش از پرداختن به معیارهای نقد کلینی نباید فراموش کرد که دانش درایة الحدیث در آن دوره هنوز شکل نگرفته بود و دانش رجالنیز گام های نخستین را برمی داشت؛ بنابراین، به طور طبیعی کلینی، همانند بسیاری از محدثان آن دوره، به صراحت از روش خود پرده برنداشته است. با این حال، با بررسی مجموعهٔ روایات کافی و مقایسهٔ تطبیقی سلسلهٔ اسانید آن و نیز بررسی شیوهٔ گزینش حدیث در منابع هم عصر کلینی می توان تا حدودی از معیارهای وی در گزینش حدیث پرده برداشت.

ارزش سند در روایات از قرن دوم به بعد به تدریج توجه محدثان را به خود جلب کرد؛ گرچه پیدایش نظریهٔ نقد سندی در بین اهل سنت به حدود دو قرن بعد از آن و در بین شیعه به قرن هفت

1- . ر.ک: نوری، خاتمهٔ مستدرک الوسائل، ج3، ص470.

2- . همان، ج3، ص485.

3- . ر.ک: انصاری، فرائد الأصول، ج1، ص240 و 241.

4- . ر.ک: خویی، معجم رجال الحدیث، ج1، ص81 .

در دورۀ مدرسۀ حلّه باز می گردد.(1) این مسئله به آن معنا نیست که تا پیش از تبلور نظریۀ نقد سندی، محدثان بدون هیچ گونه مبنایی به طور سلیقه ای به گزینش احادیث می پرداختند، بلکه واقعیت آن است که شیوه های جایگزین دیگری در آن دوره مرسوم بود که به دلایلی در دوره های بعد، از اهمیت آن کاسته شد. این شیوه های جایگزین در دو ردۀ «نقد محتوایی بر مبنای مقایسه روایت با قرآن، عقل و...» و «نقد متون حدیثی بر مبنای گردآوری مجموعه قراین مبنی بر اعتبار یک صحیفه یا اصل، جدا از وضعیت سندی تک تک روایات آن» دسته بندی می شود.

کلینی در پایان مقدمۀ خود به پاره ای از معیارهای متن محور در گزینش حدیث اشاره می کند: عرضۀ روایات بر قرآن و پذیرش هر آنچه موافق قرآن و ردّ هر آنچه مخالف آن است،(2) پذیرش روایاتی که شیعه در درستی آن اتفاق نظر دارد، ترجیح روایات مخالف اهل سنت در موارد تعارض اخبار(3) و در مواردی که نتوان هیچ یک از معیارهای یاد شده را به کار برد و روایات متعارض در وضعیتی مشابه باشند، از اظهار نظر در درستی یا نادرستی هریک پرهیز و در مقام عمل به هریک بسنده کنیم پذیرفته خواهد بود.(4) برخیاصولیان متأخر با انتقاد از روش نقد محتوایی، آن را سلیقه ای و اعتمادناپذیر شمرده اند. این در حالی است که خواهیم دید روش نقد سند محور نیز با تکیه بر مشخصات ظاهری افراد نمی تواند صحت صدور روایت را به اثبات برساند و فقط حجیت فقهی را به دنبال دارد.

در خصوص نوع دوم از نقد که نام «نقد متون حدیثی» برآن نهادیم، ابتدا توجه به این مسئله ضروری است که در عصر کلینی، دورۀ تداول شفاهی احادیث تقریباً به پایان رسیده و قریب به

ص: 166

1- . دربارۀ تاریخچۀ مسئله اسناد ر.ک: EI/ISNAD.

2- . روایات شیعه در این باره در حد تواتر است که نمونه ای از آن را کلینی خود در مقدمه چنین آورده است: «اعرضوها علی کتاب اللّه فما وافی کتاب اللّه فخذوه و ما خالف کتاب اللّه فردوه»؛ گرچه این معیار چندان با اقبال روبه رو نشده و نمونه های اندکی از آن به چشم می خورد. برای نمونه، ر.ک: طوسی، استبصار، ج1، ص190.

3- . این معیار در مواردی کاربرد دارد که احتمال تقیّه درخصوص روایات موافق اهل سنت مطرح باشد.

4- . این معیار بر مبنای برخی روایات مانند: «بأیّهما أخذتم من باب التسلیم وسعکم» مطرح شده و بر خلاف نظر برخی معاصران، نه تنها دلیلی برگزینش سلیقه ای نیست، بلکه روشی عقلایی است که در صورت ممکن نبودن گزینش روایتی از میان روایات متعارض، از مصادرۀ یک روایت به نفع روایت دیگر پرهیز نموده، بدون اظهار نظر در اعتبار هر روایت، به یکی از آنها بر مبنای قاعدۀ اصولی تخییر عمل می شود. (ر.ک: مازندرانی، شرح اصول کافی، ج1، ص61؛ معارف، تاریخ عمومی حدیث، ص362).

اتفاق روایات در قالب دست نوشته های پراکنده به نگارش درآمده بود. پیش از این گفته شد که در نگاهی به مجموعهٔ روایات کافی به این واقعیت برمی خوریم که راوی عمدهٔ قریب به اتفاق این روایات، هشت نفر مشخص بوده اند: علی بن ابراهیم قمی، محمد بن یحیی عطّار، ابوعلی اشعری، حسین بن محمد قمی، محمد بن اسماعیل نیشابوری، حمید بن زیاد کوفی، احمد بن ادریس قمی، علی بن محمد. افزون بر اینکه بیشتر این افراد خود صاحب اثر بودند، در سلسلهٔ سند آنها نیز بسیاری از صاحبان اصول قرار دارند.(1) از سوی دیگر می دانیم که کلینی در کتاب خود با نقل روایات مرسل و آوردن برخی تعابیر مبهم در سلسلهٔ سندها و نقل قول از راویان مجهول و گاه مقدوح، از جمله پاره ای از غالیان و فطحیه و واقفیه، به معیار سند در ارزش گذاری احادیث توجه چندانی نشان نداده و بخش عمده ای از روایات کافی بنا بر ارزش گذاری سندی در قالب دسته بندی مدرسهٔ حلّه،(2) ضعیف به شمار می رود.(3) مشابه همین وضعیت درخصوص من لایحضره الفقیه شیخ صدوق نیز وجود دارد. بخش عمده ای از روایات او از طریق پدرش علی بن بابویه، ابن ولید و سعد بن عبداللّه اشعری نقل شده که همگی آثار متعدد داشته اند. علاوه بر این،عمدهٔ مشایخ این سه نفر نیز از اصحاب اصول بوده اند.(4) افزون بر این، او اساساً روایات کتابش را با حذف سلسلهٔ سند آورده که نشان دهندهٔ میزان اهمیت وی به ارزش گذاری سندی در نقد حدیث است. البته او در پایان کتاب در مشیخه(5) به استدراک برخی سندها در قالب نظام طبقات پرداخته است. با این حال، بسیاری از روایاتش هم چنان بدون سندند و نیز بسیاری از افراد واقع در سلسلهٔ

1- . در این باره به شرح حال تک تک هشت نفر مذکور و افراد واقع در سلسلهٔ سند آنها مانند ابراهیم بن هاشم مراجعه کنید. جالب توجه آنکه نجاشی در بسیاری موارد در معرفی این افراد چنین تعبیر می کند: «حدثنا بکتبه» که نشان دهندهٔ سنت نقل حدیث به روش مناوله یا مکاتبه است.

2- . مدرسهٔ حلّه به دورهٔ احیای فقه شیعه در قرن ششم هجری گفته می شود که با میراث وسیع و متنوع فقهی، کلامی و حدیثی، تأثیرات نسبتاً ماندگار و مهمی در اندیشهٔ شیعه برجای گذاشت. در نظام ارزش گذاری مدرسهٔ حلّه، روایات بر مبنای دو معیار عدالت و وثاقت که جنبهٔ کاملاً سندی دارند، ارزش گذاری شده و به قراین محتوایی یا پیرامونی توجهی نمی شود.

3- . در این باره ر.ک: شهید ثانی، الدرایه و ملاصالح مازندرانی، شرح اصول کافی، مقدمه.

4- . در این باره نیز ر.ک: نجاشی، ذیل شرح حال هریک و نیز به مشیخهٔ صدوق در پایان من لایحضره الفقیه مراجعه کنید.

5- . در گونه ای از نگارش های حدیثی، سلسلهٔ سندها از متن روایات بریده و در قالبی طبقه بندی شده در پایان بازیابی می شود؛ به این بخش، مشیخه گفته می شود.

سندهای وی جزء ضعفا و مجاهیل به شمار می روند.(1)

گفتنی است که وی بر خلاف ادعای شیخ مفید، به دنبال گردآوری صرف نبوده، بلکه به درستی روایاتِ نقل شده، اعتقاد کامل دارد(2) و نیز، بر خلاف نظر برخی معاصران، برای تسهیل مراجعهٔ عموم به کتابش، دست به حذف سلسله سند نزده است؛(3) بلکه همان گونه که مجلسی در روضة المتقین بیان می دارد، تفاوت مبنای قدمای حدیث گرا و متأخران اصول گرا در میزان توجه و اهتمام به سند در نقد حدیث، دلیل اصلی سبک شیخ صدوق در من لایحضر به شمار می رود. شیخ طوسی نیز از یک سو در نگارش دو کتاب تهذیب و استبصار به همان شیوهٔ مشیخه نویسی شیخ صدوق عمل کرده و از سوی دیگر خود در الفهرست تصریح می کند که بسیاری از صاحبان اصول و تصانیفِ نخستین شیعه از دورهٔ امامان، بر مذاهبِ فاسد بوده اند و به رغم آن، منابع ایشان برای ما معتبر و مورد اعتماد است.(4)

حدیث شیعه با این پیشینه به مدرسهٔ اصولیان حلّه پا می گذارد. فقیهان این مدرسه بدون آنکه دغدغهٔ حدیثی مستقلی داشته باشند، در پی رفع نیازهای فقهی و روش مند ساختن استناد بهروایات در فقه بودند که از عصر شیخ طوسی به تفصیل و تفریع فروع(5) گراییده بود. همچنین آنان در جریان رقابت با اهل سنت در این اندیشه بودند که از طریق تولید داخلی هر آنچه آنها دارند و شیعه ندارد، مانند فقه القرآن، قرائات، درایه و... امکان هماوردی و رقابت را در خود حفظ و تقویت کنند. این دو عامل موجب شد که شخصیت هایی چون ابن طاووس و محقق حلی در پی تأسیس نظام منطقی و ریاضی گونه ای برای نقد حدیث بر مبنای دو عنصر کاملاً مشخص «عدالت» و «وثاقت» برایند. آنان از یک سو به نقدِ - به اصطلاح خویش - غیر علمیِ مدرسهٔ اصحاب حدیث شیعه اعتراض و از سوی دیگر اعتقاد داشتند که پاره ای قراین در اختیار گذشتگان

1- . در این باره ر.ک: علامه حلی، خلاصة الاقوال، ذیل نام افراد مذکور در مشیخه مانند حسن بن علی بن حمزهٔ بطائنی و محمد بن شهاب زهری یا جابر بن یزید جعفی که راویان او تضعیف شده اند.

2- . شیخ مفید، المسائل السرویه، ص72 و 73؛ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج1، ص3.

3- . ر.ک: مجید معارف، تاریخ عمومی حدیث، ص377.

4- . شیخ طوسی، فهرست، ص32.

5- . فقیهان شیعه در آغاز برای پاسخ گویی به مسائل فقهی مستقیماً به سراغ روایات می رفتند و به گزیده ای از یک روایت استناد می کردند، اما از دورهٔ شیخ مفید و طوسی به تدریج تنوع نیازهای فقهی، شیوهٔ گذشته را ناکارآمد نشان داد ولذا فقیهان شیعه در جست وجوی جانشینی برای روش سابق به جای نقل حدیث در پاسخ به مسائل فقهی به کاوش اجتهادی در روایات و استخراج حالات گوناگون یک مسئله روی آوردند.

بوده که از میان رفته است؛ لذا به نوعی – با تسامح در به کارگیری اصطلاح – به دیدگاه انسداد باب علم منتهی شده و با صرف نظر از ادامهٔ تلاش برای کشف صحت صدور روایات، به تلاش برای استخراج نظامی برای رفع تکلیف و امکان پاسخ گویی در برابر خداوند پرداختند.(1) این جریان، بدون تغییر چندانی در مدرسهٔ لبنان ادامه می یابد.(2)

دورهٔ صفویه با زمینهٔ مناسبی که برای جریان اخباری پدید آورد، شاهد بازسازی مجدد – و گرچه به طور طبیعی تا حدی متفاوت – مدرسهٔ اهل حدیث شیعه بود. در این دوره، سه اثر دیگر از جوامع حدیثی شیعه پدید آمد که هریک به گونه ای نقدی بنیادی بر زیر ساخت های مدرسهٔ حلّه در برداشت. البته پایهٔ نظری این جریان را قبل از این ملا امین استرآبادی (د 1036ق) در الفوائد المدنیه با تلاش در تمایز دو مکتب اهل حدیث و اصولیان شیعه تحت عنوان «متقدمان و متأخران» و نقد جدی و بسیار شدیدِ مبانی فقهی، رجالی و حتی کلامی اصولیان برداشته بود که حمایت نظری شیخ بهایی (د1031ق) در مشرق الشمسین و مجلسیِ پدر (د1070ق) در روضة المتقین در تقویت این جریان بی تأثیر نبوده است. فیض کاشانی (د1090ق) در الوافی نقدهای تند و تیزی بر مبانی رجالی و فقهی مدرسهٔ حلّه وارد می سازد. وی با بیان تفاوت روش نقد حدیث نزد قدما و متأخران، تقسیم احادیث به صحیح، حسن و ... را ناآشنا برای متقدمان و حدیثصحیح را نزد ایشان حدیثی می داند که مجموعه ای از قراین مبنی بر صحت را همراه خود دارد. سپس در چند شماره به ذکر قراین یادشده می پردازد:

1 . وجود روایت در نسخه های متعددی از اصول اربعمائه که به طور متصل از امامان معصوم (علیهم السلام) نقل شده اند؛

2 . تکرار روایت در یک یا چند اصل از راه های گوناگون و با سندهای متعدد و معتبر؛

3 . وجود روایت در یکی از آثار شناخته شدهٔ اصحاب اجماع، مانند زراره و محمد بن مسلم که همهٔ شیعیان بر درستی روایاتشان گواهی می دهند؛

4 . وجود روایت در اثری شناخته شده از راویانی که بر درستی روایاتشان یا مشروعیت عمل به آنها اتفاق نظر وجود دارد؛ کسانی مانند یونس بن عبدالرحمن و عمار ساباطی؛

1- . در این باره ر.ک: علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص435؛ و شیخ حسن صاحب معالم، منتقی الجمان، ج1، ص2 و 3.

2- . برای نمونه، به دو اثر مهم این مدرسه؛ الدرایه اثر شهید ثانی و منتقی الجمان فرزند ایشان مراجعه کنید که در آنها سعی شده کتاب های چهارگانهٔ شیعه بر مبنای روش حلی ارزش گذاری و دسته بندی شود.

5 . وجود روایت در یکی از آثاری که بر یکی از امامان (علیهم السلام) عرضه شده و ایشان مندرجات آن را تأیید کرده اند؛

6 . وجود روایت در کتابی که مراجعه به آن در بین شیعیان رواج یافته و مرجعی معتبر نزد شیعیان شده است، مانند تألیفات ابن مهزیار.

فیض کاشانی سپس با ذکر عبارت هایی از صاحبان کتب اربعه بر این ادعای خود گواه می آورد و با ذکر انتقادهایی چند به نظریهٔ مقابل که از آنِ مدرسهٔ حلّه است، این بخش را نیز به پایان می رساند. مهم ترین نکته در زمرهٔ انتقادهای فیض، تمرکز دستگاه نقد سندی حلّه بر حجیت و بی توجهی به کشف واقع است؛ چرا که مجرد بدکیشی یا وجود انحراف در عقاید فرد به معنای دروغ گویی او نیست و همچنین فضایل اخلاقی راوی با آسان گیری او در نقل احادیث منافاتی ندارد: «فأیّ مدخلٍ لفساد العقیدة فی صدق حدیث المرء إذا کان ثقةً فی مذهبه و أیّ مناقاةٍ للممدوحیة بفضیلة ما مع المسامحة فی نقل الحدیث». تلاش برای استخراج معیارهای نقد حدیث نزد کلینی و بیان تفاوت های آن با نقد سندی حلّه در آثار دیگر حدیث پژوهان متأخر شیعه نیز پی گیری شده و آنان افزون بر مطالب فیض کاشانی، گاه به انتقادهای اصولیانِ مخالف این روش نیز پرداخته اند.(1)

معرفی ابواب کلامی

روایات کلامی کافی که نزدیک به یک چهارم آن است، در شکل دهی به مکتب کلامی شیعه نقش مؤثری داشته است. کلینی در رده بندی روایات کلامی کافی، نظامی ابتکاری پدید آورده که از یک سو ناظر به مسائل محوری آن دوره در منازعات فرق و مذاهب بوده، و از سوی دیگر کوشیده در ترتیبی منطقی، عمدهٔ مباحث کلامی را در کتاب خود بیاورد. ویژگی مهم دیگری که در این بخش از کتاب کلینی به چشم می خورد، تلاش وی برای پایان بخشیدن به مجادلات کلامی درون مذهبی شیعیان با تکیه بر نقاط محوری و سعی در گردآوری دیدگاه های گوناگون پیرامون آن است. اهمیت این کار کلینی هنگامی به درستی شناخته می شود که بدانیم وی در دورهٔ موسوم به حیرت می زیسته است؛ دوره ای که شیعیان به دلیل غیبت امام (علیه السلام)و نیز پیدایش فرقه ها و دیدگاه های گوناگون بین شیعیان، سرگردان و حیران بودند. او برای تحقق این هدف با تعیین سرفصل هایی

1- . برای نمونه، ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج30، ص198-238؛ نوری، خاتمهٔ مستدرک الوسائل، ج1 ، 37-40 و ج3، ص478-528.

مشترک، به نقـل حـدیث از شخصـیت های گوناگون که گاه در زمان حیات خود درگیری هایی با هم داشـته انـد پرداخته و از نقل احادیث شبهه برانگیز این راویان پرهیز کرده است. نمونـهٔ شاخص این عمل کلینی را می توان در جمع روایات هشامین مشاهـده کرد.(1) همچنین نقل روایات مقبول نزد عموم شـیعیان از شخصیت هایی جنجال برانگیز، مانند ابن ابی یعفور(2) و فضل بن شاذان نیشابوری(3) در همین راستا تفسیرپذیر است. در همین باب کلینی با قرار دادن فیلترِ (صافیِ) اعتقادی، تمام سعی خود را برای دفاع از شخصیت هایی چون هشام بن حکم که در بین فرقه ها و مذاهب دیگر نیز حضور داشـته و اتهام های گوناگونی از قبیل تجسـیم و تشبیه به او نسـبت داده است، مبذول داشته است.(4)

در واقع او برای نخستین بار پایگاه نیرومندی از درون جبههٔ اهل حدیث بر ضد جریان هایاهل تشبیه و تجسـیم بنیان گذارد و بدین وسـیله، پایگاه مشترکی با اصـحاب کلام برضد طیفی از اصـحاب حدیث تأسـیس کرد.(5) تلاش وی برای حـذف برخی روایات شـبهه برانگیز تا جایی اسـتمرار یافته که گاه روایات نسـبتاً مسـلّم بین اهل حدیث شیعه را نیاورده(6) ولـذا در منازعات بعـدی هیچ یک از پیروان مکاتب کلامی شـیعه از قم و بغـداد گرفته تا مدرسـهٔ حلّه نسـبت به کتاب کافی حساسـیتی جـدی از خود نشان نـداده و در عمدهٔ موارد بدون هیچ دغدغه ای به نقل روایات آن بدون توجه به وضعیت سندی آنها پرداخته اند و به این دلیل وی به نوعی از اتهام های متداول آن زمان - مانند غلوّ و تقصیر - مصونیت یافته است. از این رو، می توانیم وی را نقطهٔ وسط میان دو جریان عقل گرایی

1- . برای اطلاـع از درگیری هـای کلاـمی این دو صـحابی و پیروانشـان می توان به برخی گزارش هـا مبنی بر وجود تألیفـاتی در این بـاره مراجعه کرد و از جمله کتـاب مـا بین هشام بن حکم و هشام بن سالم از ابوالعباس حمیری از مشایـخ قم که نجاشـی از آن یاد کرده است. متأسـفانه هیچ یک از این نمونه منابع به دست ما نرسـیده و لذا جز از طریق مقایسهٔ روایات آن دو و نقل قول های موجود در منابع فرقه ها و مذهب ها نمی توان به نقاط تفصیلی اختلاف آن دو پی برد.

2- . دربارهٔ این شخصیت و درگیری های مربوط به وی ر.ک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص43 و44.

3- . دربارهٔ این شخصیت ر.ک: مقدمهٔ محدث ارموی بر کتاب الایضاح.

4- . برای مشاهـدهٔ نمونه ای از بازتاب بیرونی شخصـیت هشام، به نقل قول های متعدد ابن قتیبه از وی در تأویل مختلف الحدیث مراجعه کنید. سید مرتضی در کتاب الشافی در ادامهٔ روند کلینی به دفاع از هر دو شخصیت و جمع میان آن دو پرداخته است.

5- . دربارهٔ میزان نفوذ اندیشه های جبری و تشبیه و تجسیم ر.ک: سید مرتضی، رسائل، ج3، ص310.

6- . برای نمونه، می توان از احادیث سـهو و نسـیان نبی یاد کرد که تقریباً همـهٔ اهل حدیث شـیعه آن را می پذیرفتند. برای آگاهی بیشتر به رسالهٔ مخطوط محقق شوشتری در همین موضوع با عنوان سهو النبی مراجعه کنید.

کلامی و سنت گرایی حدیثی بشماریم. وی به رغم پرهیز از لحن متکلمانه و پایبندی به سنت نقل حدیث، کتاب خود را با موضوع «عقل و جهل» آغاز کرده و در آن با دفاع از مشروعیت و اعتبار عقل، به مثابهٔ نعمت و امانتی خدادادی، چهره ای کاملاً عقلانی به مذهب شیعه می بخشد که برای متکلمان شیعه بسیار جذاب و دل نشین می نمود. در اینجا لازم است متذکر شویم که متکلمان شیعه معمولاً در مراجعه به احادیث، معیارهای عقلی را مبنا قرار داده و هر روایت موافق دیدگاه عقلی کلام شیعه را پذیرفته و گاه روایات مشهور و تهی از ایراد سندی را به دلیل مخالفت با آن، رد نموده اند.(1) از این رو، وجود تعداد محدودی از روایات ناسازگار با روحیهٔ خردگرایی برخی متکلمان بغداد، مانند روایات عالم ذر - به استثنای برخی شخصیت های تندرو در خردگرایی و نزدیک به معتزله -(2) با واکنش نسبتاً ملایم متکلمان بغداد روبه رو شده است؛ روایاتی که در دوره های بعد با اتفاق نظرِ نسبیِ شیعیان پذیرفته شده و این منازعه به سود کلینی خاتمه یافته است.

در این بخش از بحث به معرفی مهم ترین کتاب ها و ابواب کلامی کافی می پردازیم:

1 . کتاب العقل و الجهل

کلینی اثر خود را با این کتاب (عقل و جهل) آغاز می کند. وی در مقدمه، دلیل این انتخاب را آنمی شمرد که عقل، معیار تکلیف و ثواب و عقاب الهی است. او در این کتاب، می کوشد به اهمیت تعقل در دین از یک سو و پرهیز از خردگرایی افراطی و تعبدگریزی از سوی دیگر توجه داده، نوعی عقل دینی تعریف کند و آن را در نقش بستر دینداری به عنوان مبنا و اساس کتاب خود برگزیند.

2 . کتاب فضل العلم

این کتاب با تأکید بر تفقه در دین و پرهیز از راه های غیر یقینی و گمان آور به نوعی دنبالهٔ کتاب عقل و جهل به شمار می رود. در آغاز کتاب، کلینی چند روایت در فضیلت دانش اندوزی آورده و سپس ابوابی را به نهی از اظهار نظر گمانی در مسائل دینی و استفاده از روش های نامعتبر، مانند قیاس و نتایج برآمده از آن، که پیدایش بدعت در دین است، اختصاص داده است. در پایان نیز ضمن چند

1- . ر.ک: ملاصالح مازندرانی، شرح اصول کافی، مقدمه، ص10.

2- . ر.ک: سید مرتضی، رسائل، ج1، ص409.

باب، از کتاب و سنت به عنوان مبنا و اساس فهم دین یاد کرده است.

3 . کتاب التوحید

این اثر از مهم ترین بخش های کافی است که به موضوعات گوناگون مربوط به شناخت خداوند و صفاتش می پردازد. بسیاری از عناوین باب های این کتاب از مسائل مورد مناقشهٔ متکلمان و فیلسوفان عصر کلینی گرفته شده و روایات مربوط به آن، ذیل هریک شناسایی و درج شده است. از همین روی، گاه عنوان باب در هیچ یک از روایات به کار نرفته و در واقع، درج این روایت ذیل این باب، از اجتهادات کلینی است. برهان های مبتنی بر حدوث عالم که معمولاً در مناظره های امام صادق (علیه السلام)با گروه موسوم به زنادقه و دهریون بیان شده، در آغاز این کتاب آمده است. سپس احادیث مربوط به شی ء بودن خداوند و در عین حال منزه بودن او از جسمانیت که منشأ اتهام هشام بن حکم به تجسیم و تشبیه بوده در بابی آمده است. کلینی پس از آن به مسئلهٔ کلام الهی که محور مجادله های موسوم به خلق قرآن بین اصحاب حدیث و معتزله بوده و نیز موضوع رؤیت خداوند - که پایبندی حنابله به ظواهر آیات و نیز وجود پاره ای روایات مورد مناقشه، عامل پیدایش آن بود - توجه کرده است. ابواب دیگری در تقسیم صفات به ذاتی و فعلی، و بیان ماهیت برخی پدیده های الوهی، همانند عرش و کرسی، در ادامه آمده و سپس به بررسی منازعات مربوط به افعال الهی، از قبیل مسئلهٔ بداء، جبر و اختیار، خیر و شر، سعادت و شقاوت، حجت خداوند بر بندگان و دخالت او در هدایت افراد پرداخته شده است.

4 . کتاب الحجه

مهم ترین کتاب کافی که شاخصهٔ شیعی آن را به روشنی نمود می دهد، این کتاب است. کلینی درآغاز آن بر محل نزاع شیعه و اهل سنت در باب ضرورتِ نیاز به حجت تکیه کرده و سپس کوشیده است ضمن بیان تفاوت پیامبر و امام، تعریف مشخصی از مفهوم شیعیِ امام در مقایسه با مفهوم اعتزالی و زیدی آن ارائه دهد. پس از آن به ضرورت شناخت امام و وجوب اطاعت از وی پرداخته و سپس مجموعه ای از صفات و ویژگی های امامان را بیان کرده است. این بخش به دلیل اشتمال بر صفاتی احیاناً اختلاف برانگیز و نیز وجود تعداد قابل توجهی از راویان غالی در زمرهٔ اسناد آن، از جنجالی ترین بخش های کافی به شمار می رود. تکیه بر نقش و جایگاه امام در شرایط دورهٔ کلینی برای حفظ هویت خاص شیعی و تمایز از دیگر فرقه ها به شدت ضروری می نمود ولذا کلینی ناگزیر به میراث حدیثی غالیان و مفوضه نیز روی آورده و از میان آن، دست به گزینش زده

ص: 173

است.(1) این امر به طور طبیعی احتمال وجود روایاتی قابل نقد را در این موضوع تقویت می کند. با این حال، اتفاق نظر تدریجی شیعیان بر مضامین این روایات و انقراض دیدگاه های منتقد که بر شخصیت بشری امامان بیشتر تکیه می کردند، زمینهٔ اختلاف فراوانی در میان شیعیان برجای نگذاشته است. همچنین در بین این بخش از کتاب کلینی به مستندات روایی امامت هر امام پرداخته و نیز ابواب مربوط به غیبت امام دوازدهم را نیز آورده است.

همچنین روایات مربوط به خمس - البته بدون درج بابی برای آنها - در بخش فقهی کتاب به اختصار و در مقام بیان یکی از ویژگی های امامان در این کتاب آمده است. این مسئله با توجه به دیدگاه های مشهور شیعه در آن دوره، مبنی بر اباحهٔ خمس در عصر غیبت زمینه ساز پیدایش برخی نظریه های انتقادی در حوزهٔ فقه سیاسی شیعه و به طور خاص، دربارهٔ مسئلهٔ ولایت فقیه شده است.(2)

برخی مستندات شیعی تحریف قرآن نیز در این کتاب بیان شده است(3) که دانشمندان شیعی متأخر در توجیه آن، یا در اعتبار آنها تردید روا داشته اند یا ظواهر آن را تأویل و بی ارتباط به مسئله تحریف شمرده اند.(4) این در حالی است که اعتقاد به تحریف در بین شیعه، همانند برخی مذاهبدیگر، سابقه داشته و افزون بر محدثانی چون عیاشی و علی بن ابراهیم قمی، از متکلمانی چون نوبختیان نیز اعتقاد به وقوع نوعی تحریف در قرآن گزارش شده است.(5) به هر روی، احتمال اعتماد کلینی به مسئلهٔ تحریف منتفی نیست؛ گرچه این مسئله به بررسی بیشتر و مستقلی نیاز دارد.

همچنین ضمن کتاب الحجه، بخشی جداگانه با عنوان «ابواب التاریخ» به تاریخ زندگی تک تک چهارده معصوم (علیهم السلام) اختصاص یافته است. مهم ترین ویژگی این بخش درج فصلی در آن دربارهٔ شمار امامان است. این موضوع همواره از نقاط اختلاف برانگیز بین شیعه بوده که معمولاً پس از مرگ هر امام به عرصهٔ مجادله ها کشیده شده و در بسیاری موارد، عامل پیدایش فرقه های

1- . برای آگاهی بیشتر ر.ک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص67 و 68.

2- . در این باره ر.ک: تطور الفکر السیاسی الشیعی من نظریة الشوری الی ولایة الفقیه، فصل الموقف من الخمس.

3- . روایات دیگر تحریف در بخش نوادر کتاب القرآن آمده است.

4- . برای نمونه، ر.ک: محمدهادی معرفت، صیانة القرآن من التحریف.

5- . دربارهٔ عیاشی و قمی به کتاب تفسیرشان مراجعه کنید و دربارهٔ نوبختیان ر.ک: مکدرموت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص125-134.

نوظهور شیعی نیز بوده است. این مسئله در آغاز غیبت امام دوازدهم (علیه السلام)در دورۀ موسوم به حیرت که بسیاری از شیعیان در مسئله جانشین امام عسکری (علیه السلام)دچار تردید شده بودند، طبق معمول به بحث گذارده می شود و جالب آنکه دیدگاه های متفاوتی، مانند اعتقاد به سیزده امام یا نامعین بودن شمار امامان و استمرار آنها در حال غیبت مطرح می شود.(1) در این میان، کلینی با درج این فصل و گردآوری روایات نقل شده از امامانِ گذشته در صدد تثبیت این اندیشه برمی آید که شمار امامان امری الهی و تعیین شده از زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)بوده است.(2)

5. کتاب الایمان و الکفر

این کتاب با احادیث طینت و عالم ذر آغاز شده که در محورهای منازعۀ متکلمان بغداد با محدثان قم بوده است.(3) احادیث فطرت در ادامه آمده و سپس به بیان مفاهیم بنیادی نظام دینی قرآن، یعنی مفهوم ایمان و رابطۀ آن با اسلام و درجه های هریک پرداخته شده است. بحث رابطۀ ایمان و اسلام و نقش گناهان کبیره در آن از دهه های پایانی سدۀ نخست در فهرست مباحث کلامی درآمده و از عوامل پیدایش برخی فرقه ها، چون مرجئه و خوارج بوده است.

قسمت پایانی کتاب که بخش عمدۀ آن است، مجموعه ای از احادیث اخلاقی را در بردارد.

1- . برای نمونه، ر.ک: نجاشی، رجال، ص440 و نیز ر.ک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص144.

2- . ر.ک: کلینی، الکافی، ج1، ص525-534.

3- . ر.ک: شیخ مفید، تصحیح، ص135 و 136؛ نیز شیخ مفید، المسائل السرویه، ص46، 72 و 73.

کتاب نامه

1. ابن حجر، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت:مؤسسة الاعلمی، 1390ق/ 1971م.

2. ابن داود، تقی الدین، رجال، نجف: المطبعة الحیدریه، چاپ دوم، 1392ق/ 1972م.

3. ابن شهرآشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف: المطبعة الحیدریه، چاپ دوم، 1380ق/ 1961م.

4. اسامی دهات کشور، چاپ دوم، تهران: وزارت کشور، 1329.

5. اشتهاردی، علی پناه، مجموعۀ فتاوی ابن جنید، قم: جامعۀ مدرسین، 1416ق.

6. اصطخری، ابراهیم بن محمد بن اسحاق، المسالک و الممالک، چاپ لیدن.

7. افندی، میرزا عبداللّه، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم: مکتبة آیت الله مرعشی، 1401ق.

8. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، به کوشش کنگرۀ شیخ انصاری، قم: مجمع الفکر الاسلامی، 1419ق/ 1377ش.

9. بحر العلوم، محمدمهدی، الفوائد الرجالیه، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، تهران: مکتبة الصادق، 1363.

10. بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت: دار العلم للملایین، 1997م.

11. تهرانی، آقابزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت: دار الاضواء، چاپ سوم، 1403ق/ 1983م.

12. تهرانی، آقابزرگ، «رسالة فی الکافی»، نشریۀ سفینه، (فصلنامۀ تخصصی قرآن و حدیث)، سال اول، شمارۀ دوم، بهار 1383.

13. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسة آل البیت، چاپ دوم، 1414ق/ 1372.

14. حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال، به کوشش جواد قیومی، قم: نشر الفقاهه، 1417ق.

15. حموی، یاقوت، معجم البلدان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

16. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بی جا، بی نا، چاپ پنجم، 1413ق/ 1992م.

17. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم بجنوردی.

18. زبیدی، محمدمرتضی، تاج العروس، بیروت: مکتبة الحیاة، بی تا.

19. سامی النشار، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، قاهره: دارالمعارف، بی تا.

20. سمعانی، ابوسعد، الأنساب، به کوشش عبداللّه عمر البارودی، بیروت: دار الجنان، 1408ق/ 1988م.

21. سید مرتضی، رسائل، به کوشش سید احمد حسینی، قم: دار القرآن، 1405ق.

22. شافعی، محمد بن ادریس، الرساله، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت: المکتبة العلمیه، [بی تا].

23. شبیری، محمدجواد، «لزوم ارزیابی سند احادیث کافی»، نشریهٔ سفینه، (فصلنامهٔ تخصصی قرآن و حدیث)، سال اول، شمارهٔ دوم، بهار 1383.

24. شهید ثانی، الدرایه، قم:منشورات مکتبة المفید، بی تا.

25. صاحب معالم، حسین بن زین الدین، منتقی الجمان، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین، 1403ق.

26. صدر، سید حسن، نهایة الدرایه، به کوشش ماجد غرباوی، قم: انتشارات مشعر، بی تا.

27. صدوق، ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین، چاپ دوم، 1404ق.

28. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار، به کوشش سید حسن خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، 1363.

29. ------------ ، الغیبه، به کوشش عباداللّه طهرانی، قم: مؤسسة المعارف اسلامیه، 1411ق.

30. ------------ ، فهرست، به کوشش جواد قیومی، قم: نشر الفقاهة، 1417ق.

31. ------------ ، رجال، به کوشش جواد قیومی، قم: جامعهٔ مدرسین، 1415ق.

32. غفار، عبدالرسول، الکلینی و الکافی، قم: جامعهٔ مدرسین، 1416ق.

33. فیض کاشانی، الوافی، اصفهان: مدرسهٔ امیرالمؤمنین (علیه السلام)، بی تا.

34. کلینی، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم، 1388ق.

35. مازندرانی، ملاصالح، شرح اصول کافی، به کوشش ابوالحسن شعرانی، بی جا، بی نا، بی تا.

36. مامقانی، عبداللّه بن حسن، تنقیح المقال، بی جا، بی نا، بی تا.

37. مجلسی، محمد باقر، بحارالأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، 1403ق/ 1983م.

38. مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، نیوجرسی: انتشارات داروین، 1374.

39. معارف، مجید، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران: انتشارات معارف، بی تا.

40. تاریخ عمومی حدیث، تهران: انتشارات کویر، بی تا.

41. مفید، المسائل السرویه، به کوشش صائب عبدالحمید، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، بی تا.

42. مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، چاپ لیدن، بی جا، بی نا، بی تا.

43. مکدرموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، 1372.

44. رازی، منتجب الدین، فهرست، به کوشش محدث ارموی، قم: کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1366.

45. نجاشی، رجال، به کوشش شبیری زنجانی، چاپ پنجم، قم: جامعهٔ مدرسین، 1416ق.

46. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: مکتبة الصدوق، [بی تا].

47. نوری، میرزا حسین، خاتمة مستدرک الوسائل، قم: مؤسسة آل البیت، 1408ق.

1. The Encyclopaedia of Islam, CDEom Edition, V:1/0, Leiden , Brill, 1991.

ص: 178

کلینی و عقل گرایی

کلینی و عقل گرایی

محمد اخوان(1)

درآمد

موضوع این نوشـتار، بررسـی عقـل گرایی در آثـار محمـد بن یعقوب کلینی(رحمه الله)فقیه و محـدث والامقام شـیعه در قرن های سوم و چهارم هجری است. انگیزهٔ پرداختن به این موضوع، نشان دادن جامعیت شخصـیت کلینی است؛ دانشمندی که در آغوش اسلام و مکتب تشیع پرورش یافته و حدیث گزاری وی، موجب ظاهرگرایی و عقل گریزی او نشده است.

در این نوشتار، نخست به اختصار کلینی را معرفی می کنیم.

زندگی نامهٔ کلینی

محمد بن یعقوب کلینی در قریهٔ کلین، از توابع ری، دیده به جهان گشود.(2) زادگاه او در زمان تولدش، از اهمیت والایی برخوردار بوده؛ تا آنجا که برخی ری را در آن زمان پس از بغداد، بزرگ تر از سایر شهرها دانسته اند.(3)

هیچ یک از رجالیان و مورخان زادروز کلینی(رحمه الله)را مشـخص نکرده اند، لیکن برخی آن را در زمان حیات امام یازدهم، امام حسن عسکری (علیه السلام)دانسته اند؛(4) گرچه برخی دیگر این سخن را بی وجه پنداشته اند.(5)

1- عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان.

2- . نجاشی، رجال، ص266؛ طوسی، رجال، ص439.

3- . اصطخری، مسالک وممالک، ص166.

4- . ر.ک: بحرالعلوم، الفوائد الرجالیه، ج3، ص336.

5- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج18، ص54.

بعضی دیگر از دانشیان، با توجه به گفتهٔ محققی مانند ابن اثیر جزری که کلینی را مجدد در رأس سدهٔ سوم هجری شمرده است، نتیجه گرفته اند که او می بایست در سال 300 هجری، در سن کمال بوده و مقداری بیش از چهل بهار بر وی گذشته باشد؛ یعنی در عصر امام عسکری (علیه السلام)متولد شده باشد.(1)

به هر رو، این مسئله چندان مهم نیست، بلکه مهم تر از آن این است که ایشان در عصری بسیار پرحادثه، یعنی دوران غیبت صغرای امام زمان (علیه السلام)می زیسته و با زمان شناسیِ ستودنی خویش، توانسته رسالت خود را به بهترین شکل به انجام رساند و عقل گرایی خود را به خوبی آشکار سازد.

در مورد خاندان کلینی گفتنی است که پدر بزرگوار ایشان، یعقوب بن اسحاق، از عالمان بزرگ دین بوده و هم اکنون نیز آرامگاه او در کلین، مشهور است و جز این، اطلاع دیگری از او در دست نیست.(2) مادر او از خاندانی دانشمند بوده و نزدیکان وی، از قبیل جدّ و پدر، عمو و برادرش، همه از برگزیدگان و دانشوران بزرگ بوده اند.(3)

در مجموع، تباری بزرگ و دانشمند، محمد بن یعقوب کلینی را در آغوش خود پروریده و او را به عالم اسلام تقدیم کرده است.

ابعاد شخصیت کلینی

می توان مدعی شد که شیخ کلینی از وثاقت و اعتبار کامل برخوردار بوده و شخصیت برجسته و چند بعدی ایشان سبب شده از دیرباز تا به حال، کسی از سیره نگاران سخنی در قدح وی نگوید و در عوض هرکس به گونه ای او را مدح کند. اکنون نگاهی به دیدگاه های بزرگان دربارهٔ ایشان می افکنیم:

رجالی بزرگ شیعه، ابوالعباس نجاشی (متوفای 450) دربارهٔ او می گوید: «محمد بن یعقوبکلینی، که علّان کلینی رازی دایی اش بوده است، استاد برجستهٔ عالمان ما به روزگار خودش در

1- . عبدالرسول، الکلینی و الکافی، ص125 و127؛ نیز مجلهٔ علوم الحدیث، ش1، ص195.

2- . موسوی خوانساری، روضات الجنات، ج6، ص108.

3- . ر.ک: مجلهٔ علوم الحدیث، ش1، ص197 و198؛ نیز دربارهٔ محمد بن ابراهیم، جد مادری کلینی، ر.ک: طوسی، رجال، رقم6279، ص439؛ نیز دربارهٔ احمد بن ابراهیم، عموی مادر کلینی، طوسی، رجال، رقم5920، ص407؛ نیز دربارهٔ علی بن محمد بن ابراهیم، معروف به علّان، دایی محمد بن یعقوب کلینی، ر.ک: نجاشی، رجال، ص184.

ری بوده است. وی موثق ترین مردم در حـدیث گزاری بوده است. کلینی کتـاب کـافی را طی بیست سال نگاشـته است... و ما تمام کتاب های ایشان را از گروهی از استادان خویش نقل کرده ایم».(1)

شیخ الطائفه (متوفای 460) دربارهٔ کلینی فرموده است: «محمـد بن یعقوب کلینی، با کنیـهٔ ابوجعفر اعور، فردی والاقدر و آشـنا به روایات است که تألیفـات بسـیاری از جمله کتـاب معروف به کـافی دارد و مـا کتـاب هـای ایشـان را در کتـاب خود به نام الفهرست معرفی کرده ایم».(2)

همو در الفهرست می گوید: «محمد بن یعقوب کلینی که کنیه اش ابوجعفر است، فردی مورد وثوق و دانا به روایات است و کتاب هایی از جمله کافی دارد که شامل سـی کتاب است و نخستین بخش آن، کتاب عقل و فضـیلت علم نام دارد... شـیخ مفیـد محمـد بن محمـد بن نعمان تمام کتاب های ایشان را برای ما گزارش کرده است».(3)

شیخ صدوق (متوفای 381) با عنوان «الشیخ الفقیه»، کلینی را ستوده است.(4)

شیخ مفید، دیگر اسطوانهٔ بزرگ تشیع (متوفای 413)، در مقام ستایش کتاب کافی، آن را از بزرگ ترین کتاب های شیعه و پرفایده ترین آنها دانسته است(5) و این سخن گواه عظمت نویسندهٔ کتاب نیز هست.

رجالیان متأخر شـیعه نیز، هریک به نیکوترین شکل، کلینی را ستوده اند که برای رعایت اختصار از بازگویی اقوالشان خودداری و تنها منابع آن سخنان را یادآوری می کنیم.(6)

دانشـمندان رجالی معتبر اهل سـنت نیز هریک به گونه ای از کلینی به عظمت و نیکی یاد کرده اند. کهن ترین منبعی که یافته ایم، مربوط به عبدالغنی بن سعید الازدی المصری (متوفای 407ق) است که کلینی را ستوده است.(7)

پس از او، حافظ، ابن ماکولا (متوفای 475ق) دربارهٔ کلینی گویـد: «کلینی به ضم کاف و لا ممکسور و حرف یاء پیش از حرف نون، همان ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، از فقیهان و

1- . نجاشی، رجال، ص266 و 267.

2- . طوسی، رجال، ص439، رقم6277.

3- . همو، فهرست، ص210 و211، رقم602.

4- . مجلهٔ علوم الحدیث، شمارهٔ1، ص218، به نقل از فضل الکوفة و مساجدها، ص49.

5- . ر.ک: مهدوی راد، نگاهی به جوامع حدیثی شیعه، ص19.

6- . ر.ک: الکلینی والکـافی، ص202؛ مجلـهٔ علوم الحدیث، ش1، ص118؛ ثامر هاشم حبیب العمیـدی، الشـیخ الکلینی البغدادی و کتابه الکافی، ص140 و143.

7- . ر.ک: مجلهٔ علوم الحدیث، ش1، ص219.

مؤلّفان شـیعه است. ابوعبدالله احمد بن ابراهیم صیمری و دیگران از وی نقل حدیث کرده اند. او در محلۀ دروازۀ کوفه و در زنجیر در بغداد ساکن بوده و در همان شهر به سال 328 قمری وفات یافته و در مقبره اش در دروازۀ کوفه دفن شده است». (1)

ابن عساکر (متوفای571) دربـارۀ کلینی آورده اسـت: «محمـد بن یعقـوب که به او محمـد بن علی ابـوجعفر کلینی هم گفته می شـود، از علمای شـیعه بوده که به دمشق مسافرت کرده و در شهر بعلبک از ابوحسین محمد بن علی جعفری سمرقندی و محمد بن احمد بن خفاف نیشابوری و علی بن ابراهیم بن هاشم و... نقل حدیث کرده است. عبدالغنی بن سعید گوید: کلینی همان محمد بن یعقوب کلینی است که از مؤلّفان شیعه است و طبق مکتب اهل بیت (علیهم السلام) می نگاشته است». (2)

ابوسعادات، مبارک بن محمد بن اثیر (متوفای606ق) نیز دربارۀ کلینی گوید: «کلینی از جملۀ فقیهانی است که در سال سیصد هجری می زیسته و جزء عالمان شیعه بوده است». (3)

عزالدین، ابوالحسن بن اثیر (متوفای630ق) نیز گوید: «در این سال محمد بن یعقوب وفات یافت... و یکی از عالمان شـیعی بود. کلینی با یاء نقطه دار در پایین آن و پس از آن حرف نون، با صدای کشیده تلفظ می شود». (4)

امام شـمس الدین ذهبی (متوفای 748ق) دربارۀ کلینی گویـد: «کلینی، محمـد بن یعقوب کلینی است که از سـران دانشـمندان شـیعه در روزگـار مقتـدر عباسـی بـوده اسـت. وی منسـوب بـه کلین از شـهرهای تـابع عراق [اراک] است». (5) همـو در کتـاب هـای دیگرش نیز کلینی(رحمه الله)را به عظمت فراوان یاد کرده است. (6)

صلاح الدین خلیل بن ایبک صفدی (متوفای 764ق) دربارۀ کلینی گوید: «کلینی شیعی مذهب، همان محمد بن یعقوب ابوجعفر کلینی، به ضم کاف و امالۀ لام است که پیش از یاء آخر، نون قرار دارد. وی اهل ری بوده تا هنگام درگذشتش در بغداد سکونت گزیده است. او از

1- . ابن ماکولا، الاکمال، ج7، ص186.

2- . ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج56، ص297.

3- . ابن الاثیر، جامع الاصول، ج11، ص323.

4- . ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج8، ص364.

5- . ذهبی، المشتبه، ج2، ص553.

6- . ر.ک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج15، ص280؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، حوادث سال 328، ص250 و461، رقم ترجمه 416.

جملۀ فقیهان شیعه بوده که طبق مذهب آنان می نگاشته است».(1)

ابن حجر عسقلانی (متوفای 852ق) دربارۀ کلینی نوشته است: «ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی از فقیهان و مؤلّفان شیعه بوده که به زنجیری به سبب سکونتش در محلۀ درب زنجیر بغداد معروف شده است».(2)

حاصل نقل قول های پیشن این است که کلینی(رحمه الله)از شخصـیت چنـد بعدی و والایی برخوردار بوده؛ بدان پایه که از نگاه رجالیان فرهیخته، وی به عنوان فقیه و محدثی استوارنگار، صاحب قلم، فاضل، پیشوا، و مجدد نامبردار گردیده است.

فراگیری و فرادهی علمی

بیشترین رقمی که درمورد مشایـخ کلینی گزارش شده، چهل و هشت تن است.(3) شاگردان وی نیز شانزده نفر گزارش شده اند.(4) برخی دیگر رقم شاگردان ایشان را بیست و سه نفر شمارش کرده اند.(5)

بررسـی درمورد چهره هایی که به عنوان اسـتادان و دانشـجویان کلینی مطرح شده اند، می تواند گویای سـخت کوشی ایشان در فراگیری و فرادهی علمی باشـد؛ به ویژه اگر به کیفیت آموزش و دشواری هـای آن، در روزگـار کلینی توجه شود. بخشـی از دشواری های مورد نظر به سفرهای کلینی در عصر او باز می گردد.

سفرهای کلینی

شک نیست که هجرت یکی از عوامل تمدن ساز در تاریخ بوده است. این عامل، در زندگی شخصیت های دوران ساز نیز نقشی والا داشته است و دارد. اما درمورد قهرمان سـخن ما، به دقت و صـراحت، از سـفرهایش یاد نشده است. برای مثال، شیخ طوسی (رحمه الله)، که به روزگار کلینی نزدیک بوده،یادآور شـده که او به سال 327 در بغداد حدیث گفته است.(6) اما از این سـخن نباید نتیجه گرفت که ایشان در اواخر عمرش به بغداد هجرت کرده و حداکثر به سال 329 در آنجا زندگی را

1- . صفدی، الوافی بالوفیات، ج5، ص226.

2- . عسقلانی، تبصیر المنتبه، ج2، ص737؛ عسقلانی، لسان المیزان، ج6، ص636 و637، رقم ترجمه 8277.

3- . الکلینی و الکافی، ص166 و بعد.

4- . همان، ص182 و بعد.

5- . الکلینی و کتابه الکافی، ص96 و بعد.

6- . ر.ک: مهدوی راد، نگاهی به جوامع حدیثی شیعه، ص5، به نقل از الاستبصار، ج2، ص352، شیخ طوسی.

بدرود گفته است؛(1) زیرا دست کم مجدِّد نامیده شدن کلینی توسط ابن اثیر جزری - چنان که گذشت - می تواند موجب این احتمال شود که وی بیش از یک بار به بغداد سفر کرده است.(2)

دقت در سخنان رجالیان نزدیک به روزگار کلینی ما را به این امر متوجه می کند که او فراوان به نقاط مختلف از جمله بغداد سفر کرده است و اگر جز این بود، فراهم آوردن آثار علمی گوناگون به ویژه موسوعهٔ حدیثی گسترده ای چون کافی امکان نداشت. اینکه نجاشی - آن گونه که گذشت - تصریح کرده که کافی ظرف بیست سال نگاشته شده، این نکته را می فهماند که کلینی در طول آن مدت به جمع آوری حدیث مشغول بوده است و چون کافی از تنوع و موضوعات گوناگون برخوردار بوده و به صورت آماده یک جا فراهم نبوده، به ناچار کلینی برای گردآوری این مجموعه مسافرت های فراوانی انجام داده است.

به علاوه، رجالیانی چون ابن ماکولا و ابن عساکر که به روزگار کلینی نزدیک بوده اند، به سفرهای ایشان به دمشق و بغداد تصریح کرده اند. به ویژه، سخن ابن ماکولا که نقل شد و گفته بود: «و کان ینزل بباب الکوفه»، به روشنی استمرار را فهمانده، گویای این است که کلینی بیش از یک بار به بغداد سفر کرده، و طی سفرهای مکررش به این شهر (یگانه کانون عمدهٔ دانش در جهان اسلام در قرن های سوم و چهارم هجری) در دروازهٔ کوفه اتراق می کرده است.

ملاحظهٔ شواهدی که بعضی از پژوهشگران معاصر یافته اند، تا سفر کلینی به خراسان، کوفه و حجاز را نتیجه بگیرند، جالب توجه و ارزشمند است.(3)

اکنون پس از معرفی کوتاه کلینی و برداشتن یک گام عمده در شناخت وی و فهم اجمالی عقل گرایی او، باید به بخش دیگری بپردازیم تا ضمن آن رابطهٔ «تحدیث» و «تعقل» را بازگوییم.

تحدیث و تعقل

در آینهٔ کافی، چهرهٔ مرحوم کلینی محدثی سترگ و کم نظیر جلوه می کند. اکنون می خواهیم ببینیم چگونه می توان چنین شأنی را با خردگرایی جمع کرد؟

به طور اصولی میان حدیث گزاری یعنی ظاهرگرایی با اندیشه ورزی ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا مقتضای حدیث گروی، تعبد بدان و وانهادن پرسش گری از عقل و خلع آن از مسند داوری است.

ص: 184

1- . الکلینی والکافی، ص130 و218.

2- . همان، ص162 و163.

3- . ر.ک: مجلهٔ علوم الحدیث، شمارهٔ1، ص200 و204-206.

اما خردگرایی در هر چهره ای که رخ نماید، عقل محوری و اندیشه سالاری را به همراه دارد.

تقابل دو اندیشهٔ ظاهرگرایی و عقل گرایی را اندکی مفصل تر در جای دیگر آورده ام،(1) و اینجا مجال تفصیل نمی بینم. اما بیان این نکته را سودمند می دانم که تقریباً در طول تاریخ اسلام، حدیث گزاری با ظاهرگروی همراه بوده است. اما کلینی به حق یک استثنای مهم از آن قاعده و کبرای کلی مطرح شده است. او به درستی و به حق نشان داد که تقابل دو اندیشهٔ یاد شده، تقابلی عَرَضی است نه ذاتی؛ چه اینکه میان عقل و دین تباینی نیست و می توان محتوای دین را در ترازوی عقل سنجید. حدیث، سخن معصوم و پیراسته از ناسره و گزاف است و در معیار عقل برترین عیار را دارد. آری، آن تقابل عرضی که گفته شد، نتیجهٔ کارکرد ذهن آن دسته از حدیث نگاران است که بر اساس قشری گری خود، هم شأن عقل را از او ستانده اند و هم از ارزش حدیث به شدت کاسته اند.

منزلت حدیث از نگاه شیعه

می دانیم که حدیث در کنار قرآن، دومین منبع شناخت دین، در ابعاد گوناگون آن است. اما عقل، هم از حیث ابزار فهم قرآن و حدیث و هم درجایگاه منبع سوم شناخت بودن، افزون بر داده های قرآن و حدیث، یک رشته آگاهی ها را در اختیار مجتهدان و پژوهشگران قرار می دهد. پس، روی آوری به حدیث، نباید به هیچ رو به مفهوم روگردانی از عقل به حساب آید؛ بلکه منابع سه گانه ای که نام برده شد، علاوه بر منبع چهارمی به نام اجماع، از دیدگاه اصولیان، به صورت عرضی و در مجموع منابع استنباط و فقاهت به شمار رفته اند.

با اینکه کلینی آثار علمی متعدد داشته و طبق برخی گزارش ها رقم آنها به ده کتاب می رسیده است،(2) غیر از موسوعهٔ بزرگ و باارزش کافی، کتاب های دیگر وی اکنون در دست ما نیست.

دربارهٔ کافی نیز تک نگاری ها و پژوهش های بسیار ارزشمندی انجام گرفته است. در اینجا، قصد بازگویی و دوباره کاری نداریم و تنها به بیان چند نکتهٔ تقریباً بدیع دربارهٔ کافی می پردازیم:

1- . در مقاله ای با عنوان «احمد بن حنبل و ظاهرگرایی» که تاکنون به چاپ نرسیده است.

2- . الکلینی و الکافی، ص214-217.

عقل گرایی در کافی

سرتاسـر کافی، نشان از خردگرایی مؤلّف فرهیخته و اندیشه ورز آن دارد. این ویژگی چندان برجسـته است که جای انکار ندارد و ما در ادامهٔ گفتار، به مناسبت هر موضوع و به صورت منظم، مواردی از خردورزی کلینی در کافی را نشان خواهیم داد.

همواره باید بر این ویژگی کافی انگشت نهاد که این کتاب از دقت فوق العاده و امانت در گزارش احادیث برخوردار بوده، اسناد روایات را به طور کامل آورده است. بی جهت نبوده که عنوان پر افتخار «ثقة الاسـلام»، به دلیل آن استوارنگاری کم نظیر، نصیب کلینی شده است. بی شـک این توفیـق بزرگ الهی بی دلیـل قرین محـدث بزرگ شـیعه نشـده است؛ بلکه بـا توجه به وضـعیت دشوار ارتباطـات در عصـر او و مشـکلات فراوان آن روزگار، این وثاقت و امانت ورزی، حاصل خون دل های بسـیار، رنـج های جانکاه فراوان و مجاهـدت های دامنه دار بوده است. راستی که دست مریزاد و آفرین بر آن همه افتخارآفرینی در عرصهٔ پژوهش و فرهنگ.

کیفیت و کمیت زمان نگارش

زمان نگارش کافی از نظر کمّی و کیفی، ویژگی هایی داشـته است. از نظر کمّی، زمانی طولانی در حد دو دهه را در بر می گرفته است و از نظر کیفی نیز زمـانی کاملاً بحرانی و پر ماجرا، یعنی زمان غیبت صـغرای امام زمان (علیه السـلام)بوده است که دربارهٔ آن بعـداً گفت وگو خواهیم کرد.

انگیزهٔ نگارش

انگیزهٔ نگـارش کـافی نیز، آن گـونه که در مقدمـهٔ آن از زبـان مؤلّـف گرانقـدرش آمـده، بسـیار مهم و بـاارزش بوده است. انگیزهٔ نگارنـده، اسـتوارنگاری و عرضـهٔ مجموعه ای صـحیح و سودمنـد برای رفتار بوده است. او می خواسـته اثری پدید آورد که پیراسـته و متقن باشد و بر خلاف جوامع و منابع حدیثی آن روزگار، علاوه بر جامعیت، از روایات ضعیف و غیر قابل اعتماد تهی باشد. باید گفت در مجموع، کلینی به خوبی از عهدهٔ این امر برآمده و توانسته آرمان خود را از نگارش کافی محقق سازد.(1)

1- . ر.ک: بحـار الانوار، ج105، ص75؛ همان، ج104، ص190 (دیـدگاه شـهید اول دربارهٔ کافی)؛ همان، ج107، ص70، (دیدگاه علامه محمدتقی مجلسی دربارهٔ کافی)؛ نیز ر.ک: فیض کاشانی، الوافی، ج1، ص6.

بهره گیری از منابع نخستین و کهن

چیزی که بر اعتبار کافی به صورتی فوق العاده افزوده، دسترسی کلینی به منابع کهن و دست اول روایی بوده است. در کافی تمام گزارش ها و حدیث گزاری ها بر اساس متونی بوده که همه در اختیار کلینی و دست اول بوده اند.

شک نیست که فراهم آمدن کافی از منابع اولیه یا (اصول اربعمائه) و کتاب های صحابیان ائمه (علیهم السلام) بزرگ ترین خدمت به فرهنگ باارزش اسلام و شیعه بوده است؛ چه اینکه بدین ترتیب، یک پایانهٔ علمی و اطلاعاتی غنی و موثق از آثار کهن و پراکندهٔ روایی، سامان گرفته و از میان رفتن منابع یاد شده به طور عمده طی رخدادهای تاریخی، مشکل خاصی پدید نیاورده است.

روزگار کلینی

به منظور فهم ارزش تلاش علمی کلینی و عقل گرایی ایشان، آشنایی با روزگار وی ضروری است؛ زیرا از این راه می توان تا حد زیادی خطوط اصلی شخصیت کلینی را تشخیص داد و به عمق مجاهدات وی پی برد.

تمام دورهٔ عمر کلینی در عصر غیبت صغرای امام زمان (علیه السلام)قرار داشته است. این عصر به طور کلی از نظر اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ویژگی هایی داشته که به روشن بینی کلینی و عقل گرایی او یاری بسیاری رسانده است. اکنون به بیان ویژگی های یاد شده می پردازیم، تا ضمن قدرشناسی از عالمان نستوه آن دوره، به برخی شبهات مربوط به این موضوع نیز، پاسخی گفته باشیم.

1. عصر حیرت

دوران غیبت صغرا دورهٔ حیرت نامیده شده است؛(1) زیرا شیعه در آن، در سرگردانی عجیبی به سر می برده است؛ از این رو، که اصل مسئلهٔ غیبت امام زمان (علیه السلام)و نیز طولانی شدن زمان آن که از چهل سال فراتر رفته بوده است، تردیدهایی را برانگیخته، معضلات اعتقادی و بحران های اجتماعی را سبب شده بود. این مسائل دقت های عالمانه ای در روایات مربوط به امام زمان (علیه السلام)را می طلبیده و از

1- . ر.ک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص135، 137 و138؛ مجلسی، بحار الانوار، ج51، ص109، 118، 142 و 158؛ شیخ صدوق، کمال الدین، ص286، 287 و302.

این رو، برخی از عالمان بزرگ آن دوره، کتاب های مستقلی در این موضوع نگاشته اند.(1) در چنین روزگاری دفاع از حریم امامت، تشیع و حدیث، کاری بسیار دشوار بوده که عالمان متعهدی چون کلینی عهده دار آن گردیده و در مقابل طعن و طرد دشمنان گوناگون تشیع، جانانه مقاومت کرده اند.

2. اختلافات فرقه ای

پس از شهادت امام حسن عسکری (علیه السلام)جامعهٔ شیعه دچار تفرقهٔ درونی بسیار شدیدی شد و فرقه های گوناگونی پدید آمدند. به طور اساسی دو گروه اصلی یکی طرفدار امامت جعفر، برادر امام عسکری (علیه السلام)و دیگری طرفدار امامت حضرت مهدی (علیه السلام) فرزند امام عسکری (علیه السلام) شدند و گروه های فرعی تر که تا بیست فرقه نیز گفته شده، نابسامانی عجیبی را بر جامعهٔ شیعی تحمیل کرد.(2)

در این مورد نیز، برطرف کردن ریشه ای اختلافات و پایان دادن به درگیری ها، فهم درستی از احادیث مربوط به حضرت مهدی (علیه السلام)را طلب می کرد، تا حقانیت شیعهٔ اثنی عشری به اثبات برسد و نادرستی ادعاهای برخی دیگر آشکار شود. این مهم نیز به دست توانای محدثان والامقام شیعه در آن دوره انجام گرفت(3) و سهم کلینی در این میان بسیار بود که اکنون جای شرح آن نیست.

3. عصر اجتهاد

ویژگی دیگر عصر غیبت آن است که اجتهاد به طور جدی و عمده آغاز شده است؛ زیرا به دلیل غیبت امام عصر (علیه السلام) و دستیابی نداشتن به ایشان برای برآوردن نیازهای جامعه، راهی جز اجتهاد ویافتن حکم مسائل جدید در پرتو اصول، نبوده است. این امر، مورد پسند ائمه (علیهم السلام) نیز بوده است؛(4) از

ص: 188

1- . مانند، الامامة والتبصرة من الحیره، از علی بن بابویه، پدر شیخ صدوق و الغیبة و کشف الحیره، از محمد بن احمد صفوانی و الغیبة وکشف الحیره، از سلامة بن محمد ارزنی و کتاب الغیبة والحیره، از عبدالله بن جعفر حمیری. نجاشی از این چند کتاب، در رجال خویش به ترتیب در صفحه های 184، 280، 137 و152، یاد کرده است. نام کامل کتاب کمال الدین صدوق نیز کمال الدین و تمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیره است (ر.ک: پایان جلد اول کمال الدین، ص311؛ شیخ صدوق، الخصال، ص187؛ همو، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج2، ص69).

2- . مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص100 و 113، پاورقی شمارهٔ 150.

3- . ر.ک: همان، فصل سوم کتاب، ص73 و بعد با عنوان (بحران رهبری و نقش راویان حدیث).

4- . همان، ص98-100.

جمله توقیع مشهور امام زمان (علیه السلام)که در آن، شیعه را در مسائل تازه به راویان احادیث ارجاع داده اند،(1) درخور توجه است.

ناگفته پیداست که خوداتکایی مجتهدان و مراجعهٔ تودهٔ مردم به آنها، مستلزم بهره گیری جدی آنان از عقل برای تبلور بخشیدن به اجتهاد و فقاهت بوده و به هیچ رو قشری نگری، سلفی گری و تقلید برای ایشان روا نبوده است.

در مورد کلینی به خصوص، خواهیم دید که چگونه شخصیت فقهی وی، حتی در موسوعهٔ حدیثی کافی به نمایش آمده است.

4. نگاهی به مدرسهٔ قم

ویژگی دیگر روزگار کلینی وجود مدرسهٔ حدیثی – کلامی پر افتخار قم بوده که علی القاعده می بایست او پس از کلین و ری، بهره بسیاری از آن گرفته باشد.

برخی مدرسهٔ قم را در مقابل مدرسهٔ بغداد قرار داده، اولی را ظاهرگرا و عقل گریز و دومی را ژرفانگر و خردگرا دانسته اند.(2) برخی دیگر نیز اصلی ترین ویژگی مدرسهٔ قم را «غلوستیزی» دانسته اند. به تعبیر یکی از نویسندگان، دانشمندان و راویان حدیث مدرسهٔ قم که در آن دوره مرکز اصلی و عمدهٔ علمی شیعه بود، به شدت در برابر بسط و رخنهٔ افکار و آثار مفوضه واکنش نشان می دادند. آنان نیز با تمام قوا می کوشیدند جلوی سیل عظیم ادبیات غلات را که به سرعت گسترش می یافت بگیرند. علمای قم تصمیم گرفتند هر کس را که به ائمه نسبت فوق بشری بدهد، غالی معرفی و از شهر خود اخراج کنند. افراد متعددی از راویان حدیث به سبب آنکه آن گونه مطالب را روایت کرده بودند، در نیمهٔ اول قرن سوم از قم اخراج شدند... دانشمندان حوزهٔ قم که در این دوره عالی ترین مقام و مرجع علمی جامعهٔ شیعه بودند، تا پایان قرن چهارم، با قدرت و شدت، ضد مفوضه باقی مانده، با انتساب هرگونه وصف فوق بشری به ائمه، سخت برخورد می کردند.(3)

این سخن نیز شنیدنی است: «بخش هایی از مواریث فکری مفوضه از اواخر قرن چهارم درسنت علمی شیعه رخنه کرد و به تدریج مقبولیت می یافت. البته در مجامع حدیثی مدت ها ظهور یافته و حضور چشم گیری پیدا کرده بود؛ به خصوص در مجامع بزرگ، مانند کتاب کافی که به خاطر

1- . صدوق، کمال الدین، ج2، ص440.

2- . ر.ک: امین ترمس العاملی، بحوث حول روایات الکافی، ص12.

3- . مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص50، 59 و60.

بزرگی و گستردگی آن، ناچار احادیث ضعیف زیادی هم در آن راه یافته و حتی به نقل برخی بزرگان از کل 16199 حدیث آن 9485 حدیث، ضعیف و غیر معتبر است».(1)

گمان می رود در غلوستیزی مدرسهٔ قم و طعن زدن به کافی مقداری غلو شده باشد. نه رویارو قرار دادن دو حوزهٔ شیعی قم و بغداد، مقرون حقیقت است و نه نسبت غلوستیزی به مدرسهٔ قم آن گونه بوده که گفته شده است.

در مورد قم و بغداد بعداً اندکی بحث می شود و اکنون می گوییم ماهیت اندیشهٔ عقل گرای شیعی به طور اصولی ایجاب می کرده که هیچ ستیزی با عقل نداشته باشد و دلیل خاصی نیز برای تفکیک اندیشهٔ مدرسهٔ قم و بغداد مطرح نشده است. البته اخباری گری در شیعه را، باید استثنایی دانست که در گرو شرایط ویژه ای بوده است؛ اما درمورد مدرسهٔ قم، وضعیت از نظر تاریخی آن گونه نبوده که در سده های سوم و چهارم، عقل گریز نامیده شود.

در مورد بزرگان مدرسهٔ قم، مانند صدوق، نیز نمی توان مدعی شد که چون همّ و غمِّ اصلیِ خود را مبارزه با تفویض و غلو می دانسته اند، می کوشیده اند ائمه (علیهم السلام) را افرادی عادی معرفی کنند؛ زیرا مقامات گوناگونی که برای ائمه (علیهم السلام) منظور می شود، به گونه ای تحت الشعاع عصمت و نصب الهی امام قرار دارند و هنگامی که این دو امر پذیرفته شود، پذیرش برخی مسائل دیگر، از قبیل اعجاز و دخل و تصرف در طبیعت، نباید غلو نامیده شود.

صدوق(رحمه الله)در مورد نصب الهی و عصمت امام تأکید بسیاری دارد:

بنا به فرمودهٔ خدای بزرگ: «آن گاه که خدای تو به فرشتگان گفت می خواهم روی زمین خلیفه ای قرار دهم...»، کسی که دلش پاک باشد شایستگی مقام خلافت را دارد تا امین باشد. اما اگر فرد آلوده ای در نظر گرفته شود، به مردم خیانت خواهد کرد؛ زیرا برای مثال، اگر دلالی باربر خیانتکاری را به بازرگانی معرفی کند تا کالایی را جابه جا کند و آن فرد خیانت کند، دلال خائن خواهد بود. بنابراین، چگونه خیانت گری بر خدا رواست؟(2)همو در مورد عصمت امام گوید:

در سخن هر کسی احتمالاتی هست، اما بسیاری از آیات قرآن و سنت، بنابر اجماع فرقه های اسلامی، صحیح و صریح و تغییرناپذیر است، ... از این رو،

1- . همان، ص67.
2- . صدوق، کمال الدین، ج1، ص22.

ضروری است کسـی که از دروغ و خطا در امان باشد آورندهٔ قرآن و سنت باشد... و اگر به هر چنین فردی نیاز باشد، نباید دروغگو باشد تا اهداف خدا در قرآن و اهداف پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم)در سنت را به راستی گزارش کند و اگر چنین چیزی واجب باشد، باید او معصوم باشد... . بنابر آنچه گذشت، قرآن به ترجمانی نیاز دارد. پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم)باید قرآن را تفسیر کند. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سـلم)نیز باید معصوم باشد تا پذیرش سـخن او لازم آید. پس اگر عصـمت مفسّر ضروری باشد، امت نمی تواند عهده دار این امر باشد؛ زیرا خود دچار اختلاف اند و برخی برخی را تکفیر می کنند. با ثابت شدن این امر، ضـرورتاً، معصوم فقط کسـی است که از او یاد کردیم و او امام است. نیز اسـتدلال کردیم که امام جز معصوم کسی نیست. همین طور نشان دادیم که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)باید بر امامت امام معصوم تصـریح کند؛ زیرا عصـمت در چهرهٔ کسـی آشکار نمی شود تا مردم آن را مشاهده کنند. در نتیجه خدای علّام الغیوب باید او را معرفی کند. بنابراین، امامت با نص شکل می گیرد. ما در این باره نصوص و احادیث صحیحی داریم که از پیشوایان معصوم آنها را نقل کرده ایم.(1)

در مورد کـافی نیز چگونه می توان مـدعی شـد که بیش از نیمی از آن روایات ضـعیف است، آن هم به این دلیل که مفوضه، برساخته های خود را از طریق مؤلّف کتاب وارد آن کرده انـد؟! مگر روایاتی که در کتاب الحجـة کافی آمـده، معادل نیمی از روایات کافی است؟ و مگر روایات مربوط به نصب و عصمت امام، محتوایی خلاف عقل دارند که دست کم از راه نقد مضمونی تخطئه شوند؟ اگر به راستی چنین بود، آیا خود کلینی و صدوق که در فهم و نقد حدیث کم نظیر بوده اند، با زیر پا گذاشتن تعهد و تقوای خویش، به نقل این قبیل روایات مبادرت می کردند(2) و کم ترین نقدی انجام نداده، حتی به تأیید و مدلل کردن آنها می پرداختند؟

ادعای دیگری را نویسنده ای بدین گونه مطرح کرده که شیعه در قرون نخستین هجری، تا دورانغیبت صغرا، از خردورزی به دور بوده است. وی می نویسد:

در مکتب تشیع هم در دوران اولیهٔ آن، در اوایل قرن دوم هجری، گرایش غالب

1- . همو، معانی الاخبار، ص133، 134 و136.

2- . همان، ص130 تا 133.

مخالفت با بحث های کلامی بوده است. نظر آن بود که چون امام بالاترین و عالی ترین مرجع شریعت است، همهٔ سؤالات و استفسارات بایـد به او ارجـاع داده شود و رهنمودهـای او که از نظر شـیعیان حقیقت خـالص و بیانگر واقع بود، پیروی گردد. پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع، بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نمی بود... .

اکثریت مطلق دانشـمندان شـیعه، تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به شدت خودداری کرده و کار و تلاش علمی خود را در نقل و ضـبط گفته های معصومین، در مسائل مختلف منحصـر و متمرکز ساخته بودند. نظر آن بود که فرد هرچند دانشـمند و در کار تحلیل و نظر ورزیـده باشد، شـریعت قلمرو وحی است نه عقل، و چون امام به مثابهٔ منبع موثق دانش مذهبی و مرجع تفسـیر درسـت شریعت و وحی در جامعه حضور داشت، پس جایی برای ظن و تخمین و اجتهاد و اعمال نظر در خطهٔ شرع و دین نبود.(1)

سخنـان پیش گفته عـاری از حقیقت و سـند تـاریخی است. درست برعکس آنچه ادعـا شـده، شـیعه به لحاظ دسترسـی به امامان (علیهـم السـلام) و دانش الهی آنان، قوی ترین مکاتب کلامی، فقهی و اصولی را در همان عهد ائمه (علیهم السلام) به وجود آورد که ثمره های آن در دوره های بعد آشکار شد.

این سـخن بسـیار سخیف است که به لحاظ حضور امامان در جامعهٔ شیعی، دانشمندان این مکتب، از عقل ورزی خودداری می کردند. یا اینکه حوزهٔ دین، حوزهٔ عقل نیست؛ یا اینکه اکثریت عظیم دانشـمندان شیعه از مناظره، تن می زدند! آنجا که خود امامان (علیهـم السلام) با لجوج ترین افراد، حاضـر به منـاظره می شدنـد و جزئیـات گفت وگوهای آنان ثبت شـده است،(2) چگونه می توان شـیعه را عقـل گریز و مخـالف منـاظره معرفی کرد؟ بر خلاف ادعای نادرست پیش گفته، در زمینـهٔ کلام، با ارزش ترینمیراث شـیعه مربوط به دوران ائمه (علیهم السلام) است.(3)

حاصل اینکه شـیعه در قرون نخستین اسلامی کاملاً اهل تعقل بوده و حضور امامان (علیهم السلام) نیز مانعی بر سر راه این مسئله نبوده و نیز خردگرایی بی حرمتی به ساحت مقدس ایشان به شمار

1- . مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص152، 157، 160 و175.

2- . از جمله می توان به کتاب های ارزشـمند شـیخ صدوق(رحمه الله)در این زمینه مراجعه کرد: علل الشـرایع، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، التوحید و الامالی.

3- . ر.ک: صدر، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام؛ نیز مغز متفکر جهان شیعه.

نمی رفته است. در حقیقت، در روزگاری که عصر شکوفایی علوم اسلامی و صفّ آرایی مکاتب فقهی و کلامی به شمار می رفته، شیعه نمی توانسته حرف های خود را نزند، وگرنه در آن عصر پر حادثه به کلی از میان رفته بود. پس یک ویژگی دیگر روزگار کلینی، خردگرایی عالمان و بزرگان شیعه در آن عصر در تداوم دوران ائمه (علیهم السلام) بوده است. در مباحث آتی توضیحی درمورد احادیثی که از رأی و نظر نهی کرده اند، خواهد آمد تا هر سوءتفاهمی از میان برود.

پیدایش زمینه های اجتماعی و فرهنگی توسعه

آخرین ویژگی روزگار کلینی را باید «باز بودن» آن دانست. یعنی از نظر اجتماعی و فرهنگی در زادگاه خود او و نیز در قم و عاصمهٔ جهان اسلام، مدینة السلام، بغداد، سعهٔ صدر کافی و اوضاع کاملاً مساعد برای ابراز عقیده و اندیشه وجود داشته است و با توجه به چنین اوضاعی بوده که کلینی به فکر تدوین موسوعهٔ حدیثی بزرگ خویش و اظهار دیگر اندیشه های خود افتاده است. به زودی توضیحات بیشتری دربارهٔ سه شهر یاد شده، خواهیم آورد.

روزگار زیست کلینی یا دورهٔ غیبت صغرا را باید از یک نظر، دورانی سازنده دانست. از این رو که شیعه در این دوره خود را بازیافت، فلسفهٔ غیبت امام دوازدهم (علیه السلام)خویش را به درستی فهمید و برای دوره ای طولانی تر خود را آماده کرد تا بتواند در غیاب حجت حق، امام منتظر، وظایف سنگین خود را به درستی انجام دهد.

در این میان، دو نکته را نباید از یاد برد: یکی سختی روزگار غیبت صغرا که به راستی عصر حیرت نامیده شده بود، و دیگری خدمات برجستهٔ عالمان بزرگوار شیعه در آن روزگار و مدتی پس از آن، در تشریح فلسفهٔ غیبت و بررسی مسائل گوناگون مربوط به آن، که این مهم را می توان در آثار مربوط به آن دوره مشاهده کرد.(1)

ری، قم و بغداد در عصر کلینی

پس از آشنایی با دشواری های عصر غیبت صغرا و روزگار کلینی که عمدتاً مربوط به مذهب وی، مسائل اعتقادی و مبانی مکتب تشیع است، اکنون نوبت به بازگویی آسانی ها و زمینه های مساعدی می رسد که اندکی پیش تر به آن اشاره شد. این زمینه ها مربوط به سه شهر ری، قم و

1- . از قبیل کمال الدین صدوق، الغیبه اثر شیخ طوسی که اندکی بعدتر نگاشته شده است، الامامة والتبصرة من الحیره، اثر علی بن بابویه والد صدوق، و غیبت نعمانی از محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب.

بغداد بوده است.

دربارهٔ ری که زادگاه کلینی است، گفتنی است بر خلاف قم که شهری شیعه نشین بوده، ری پیروان مذاهب مختلف را در خود جای داده بود. علاوه بر مذاهب رسمی فقهی اهل سنت، مذاهب فکری گوناگون از قبیل معتزله، نجاریه، اشاعره و کرامیه نیز در ری حضور رسمی داشتند.(1) لازمهٔ این امر فضای مناسب فکری در ری و تلاش های فکری و علمی اندیشوران هر فرقه و مذهب به سود خود بود.

حضور تشیع نیز در ری، از زمان ورود اسلام به این شهر و فتح شدنش، جدی بود و رقم بالایی از اصحاب ائمه (علیهم السلام) و راویان حدیث به این شهر هجرت کرده، در آن ساکن شدند.(2) بدین ترتیب حجم بالایی از دانشمندان مذاهب مختلف اسلامی، به ویژه تشیع در مراکز علمی این شهر، پرورش یافته اند.(3)

با توجه به اوضاع فرهنگی و اجتماعی ری در صدر اسلام، به ویژه قرن سوم هجری، می توان پذیرفت که مجموعه شرایط خوب و مناسب، به ویژه کانون های علمی و منابع لازم انسانی و کتابخانه ای در دسترس کلینی بوده(4) تا توانسته به تلاش های گستردهٔ علمی، از جمله تدوین کافی بپردازد.

در مورد قم، در نزدیکی زادگاه کلینی، گفتنی است که:

اولاً سابقهٔ تشیّع در این شهر، طولانی و غلبهٔ آن بر این شهر مثال زدنی است.(5) این امر مجالکافی و زمینهٔ بسیار خوبی پدید آورده بود تا فرهنگ پربار شیعی و علوم گوناگون اسلامی در این شهر رشد چشم گیری داشته باشد.

ثانیاً اوضاع اجتماعی و مذهبی قم سبب شده بوده تا انبوه سادات و هاشمیان و محدثان و دانشمندان شیعه در این شهر گرد آیند و به رشد علوم اسلامی یاری رسانند.(6)

ثالثاً مدرسهٔ قم را نباید مدرسهٔ بسته ای پنداشت که جز اندیشه های ناب تشیع، هیچ فکر

1- . ر.ک: حسین، کریمان، ری باستان، ج1، ص184 و بعد، فصل نهم کتاب دربارهٔ محله های ری و نقشهٔ ری باستان در ص23 کتاب.

2- . ر.ک: الکلینی و الکافی، ص137 و144؛ نیز الکلینی... و کتابه الکافی، ص35 و بعد.

3- . الکلینی و الکافی، همان؛ نیز الکلینی... و کتابه الکافی، همان.

4- . ر.ک: ری باستان، ج1، ص526 و بعد، فصل پانزدهم کتاب: «مدارس و کتابخانه ها».

5- . ر.ک: قمی، تاریخ قم، ص205 و بعد؛ نیز فقیهی، تاریخ مذهبی قم، ص40.

6- . همان.

مخالفی در آن مطرح نمی شده است، آن هم به این دلیل که برخی راویانی که از ضعیفان نقل حدیث می کرده اند، از این شهر اخراج شده اند؛ زیرا همان روات، چندی در این مدرسه اقامت گزیده و حرف های خود را بر زبان آورده اند و سپس متولیان حوزهٔ قم بنابر وظیفهٔ خود، با این اقدام مبادرت به پیرایش احادیث شیعه از احادیث ضعیف کرده اند.

به علاوه، اسطوانه ای از مدرسهٔ قم و جهان تشیع، چون شیخ صدوق بخش بزرگی از عمر خویش را در سفرهای فراوان و فراگیری و فرادهی علمی صرف کرده و در کمال حریت و دور از هر تعصبی با صاحبان اندیشه، از فرق مختلف و دانشیان آن روزگار مباحثه کرده است.(1)

به هر رو، مدرسهٔ قم، در تکوین شخصیت کلینی و یاری گری ایشان برای ساماندهی به میراث گرانبهای علمی اش، نقش مهمی داشته است؛ لیکن متأسفانه از چند و چون این امر و میزان حضور او در این مدرسه، اطلاعی در دست نیست.

سرانجام، درخصوص بغداد، که شعلهٔ حیات کلینی در آنجا به خاموشی گرایید، یادآوری چند نکته سودمند است:

1. بغداد از فضای باز فکری فوق العاده ای برخوردار بوده و حقیقتاً می توانسته مرکز فرهنگی جهان اسلام و شهر بین الملل و بین المذاهب اسلامی به شمار رود.(2)

2. به گواهی مورخان، بغداد، در نتیجهٔ همان فضای فکری بازی که داشته، این امکان را یافته که کانون علوم گوناگون اسلامی شود و خدمت بسیار بزرگی به فرهنگ اسلامی و بشری کند.(3)

3. مذاهب گوناگون اسلامی در بغداد حضور چشمگیر و فعال داشته اند و در این زمینه مشکل جدی و عمده ای پیش نیامده و آنها با یکدیگر هم زیستی داشته اند.(4)4. علمای مذاهب مختلف از جمله شیعه، در مقیاس گسترده ای بدین شهر رو آورده، در آن ساکن شدند و آن را کانون فعالیت های علمی خود کردند. این حضور در قرن سوم هجری جلوهٔ ویژه ای داشته است.(5)

5. حضور چهار نایب خاص امام زمان (علیه السلام)در دورهٔ غیبت صغرا، در این شهر نیز، می توانسته

1- . ر.ک: مقدمهٔ ارزشمند کتاب الهدایه اثر صدوق(رحمه الله)، ص138-164.

2- . صدوق، الهدایه، ص34 و بعد؛ نیز عزیة الاطرقچی، الحیاة الاجتماعیة فی بغداد، ص121 و بعد.

3- . ر.ک: الدکتور جلیل، کمال الدین، بغداد مرکز العلم و الثقافة العلمیة فی القرون الوسطی.

4- . ر.ک: الدکتور فهمی سعد، العامة فی بغداد، فصل های هفتم و هشتم کتاب.

5- . همان، ص352 و بعد؛ نیز بغداد مرکز العلم والثقافة العالمیة فی القرون الوسطی.

نشان از اهمیت آن داشته باشد.(1)

عقل گرایی کلینی در حوزهٔ عقاید

این تعبیر بسیار زیباست که در اسلام، حوزهٔ عقاید، قُرق گاه عقل است؛(2) بر خلاف مسیحیت که ورود عقل را به این قلمرو ممنوع کرده است! مرحوم کلینی نیز به خوبی این نکته را دریافته و عقل گرایی را در این عرصه به طور جدی مطرح کرده و پای احادیث را به این وادی گشوده است.

کلینی موسوعهٔ حدیثی بزرگ خویش را با اصول کافی آغازیده است. آن هم با حجمی بالا، به حدی که چندان از فروع کافی مربوط به احکام عملی زندگی دنیایی، چیزی کم نداشته باشد. احادیث اعتقادی حتماً باید بهرهٔ کافی از استدلال داشته باشند تا اندیشه ها آنها را بپذیرند وگرنه در حوزهٔ عقاید، کاربردی نخواهند داشت. با نگاهی به اصول کافی درمی یابیم که احادیث آن از این امتیاز برخوردارند و مؤلّف آن، استادانه، گزینش خوبی انجام داده، روایات مناسب را در هر مورد آورده است.

در اینجا به مواردی می پردازیم تا به کمک آنها شیوهٔ عقل گرایانهٔ کلینی را در اصول کافی، نشان داده، نحوهٔ بهره گیری او را از احادیث، در حیطهٔ عقاید، آشکار کنیم:

1. تبویب و نام گذاری ها

انتخاب آگاهانه و مجتهدانهٔ عناوین کتاب ها، فصول و ابواب در اصول کافی، خبر از اندیشهٔ والای نگارندهٔ آن می دهد. ممکن است این کار ساده به نظر آید، لیکن انجام چنین کاری، آن هم در یک نگاشتهٔ حدیثی که باید محتوای روایات کاملاً منظور شود، چندان آسان نیست. در حقیقت، کلینی آمیزه ای از تحدیث و تعقل را در کافی به نمایش گذاشته و بدینسان، هنر خویش را آشکار کرده است. آری، در یک اثر روایی، در پهنهٔ اصول اعتقادی، اگر بنا باشد استدلال های کلامی و انتظار شخصیِ پژوهشگر نیاید، بلکه متن روایات به عنوان آموزش های اعتقادی بازگو شود، کاری جز آنچه کلینی انجام داده، شدنی نیست.

1- . صدر، تاریخ الغیبة الصغری، ص422 و458-460.

2- . مطهری، انسان کامل، ص153.

2. جامعیت اصول کافی

امتیـاز دیگر اصول کـافی، به عنوان طرحی نو و کـاری ابتکـاری، جامعیت آن است. در اصول کافی تمام مسائل اعتقادی بیان شـده است؛ حتی جزئیات و فروع بسـیار ظریفی در آن و ضـمن احادیث آمده که می تواند الهام بخش اهل کلام و حکیمان باشد و باب گفت وگوهای بدیع و شیرینی را بگشاید. در واقع، گزینش کلینی مجال خوبی برای تضارب آرا و جولان اندیشه ها می آفریند.

در اینجا مناسب است ضـمن اشاره به نخستین بخش اصول کافی، یعنی کتاب العقل والجهل، به شبهه ای پاسخگوییم که قبلاً به آن اشاره شـد و آن اینکه پاره ای روایات در اصول کافی آمـده که از اظهار رأی نهی کرده اند. به نظر می رسد روایات یاد شده در کتاب فضل العلم، جلـد اول اصول کافی، در سه باب آمده باشد که به ترتیب عناوین آنها عبارت اند از: النهی عن القول بغیر علم (باب یازدهم (من عمل بغیر علم (باب دوازدهم)، البدع و الرأی والمقائیس (باب نوزدهم). باب بیستم کتاب فضل العلم کافی هم، عنوانش الرد الی الکتاب و السنه... است. در این ابواب روایاتی آمده که سـخن هوس آلود جاهلانه، رفتار ناآگاهانه، بدعت گذاری، اظهار نظر بی مورد و قیاس کردن را تخطئه کرده و به جای آنها راه هدایت و رسـتگاری را بازگشت به قرآن و سـنت پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم)و ائمه (علیهم السلام) دانسته است. اکنون بایـد پرسـید پس از ملاحظۀ دقیق روایات مورد بحث، چگونه می توان ممنوع بودن اندیشه و اظهار نظر منطقی را از آنها نتیجه گرفت؟! قطعاً این نتیجه گیری امکان نـدارد؛ بلکه اندیشـیدن در حوزۀ عقایـد، تنها کاری است که یک مسـلمان بایـد انجام دهد و ملاحظۀ روایات کتاب العقل والجهل کافی، گواهی بر این مدعاست.

با اینکه موارد اظهار نظر کلینی در زمینۀ مسائل اعتقادی در اصول کافی فراوان نیست و شاید علت آن عزم وی بر تحفظ بر متون روایی بوده است، همـان چنـد موردی که به اظهار نظر پرداخته، سـخنان محققانه و باارزشـی بر زبان آورده که گویای گستردگی دانش وی، به ویژه در کلام و فلسفه است. اکنون برخی از موارد یاد شده را مرور می کنیم:

1. کلینی پس از بیان حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السـلام)دربارۀ شناخت ذات حق به کمک خودش، یا به تعبیر فلسفی برهان لمّی، چنین فرموده است:

معنای سخن امام (علیه السلام)که فرمود: «خدا را به خدا بشناسید» این است که خدا اشخاص، نورها،جوهرها و اعیان را آفرید. پس اعیان همان جوهرهاست و جوهرها روح هاست. لیکن خـدای بزرگ به جسم و روحی شـباهت نـدارد و هیـچ کس نیز توان آفریدن روحِ دارای احساس و ادراک را ندارد. پس تنها او خالق روح ها و تن هاست و آن گاه که خدا شبیه هیچ جسم و روحی نباشد، پس راهی

جز شناخت خدا به کمک ذاتش نیست و تشبیه خدا به روح، بدن یا نور شناخت خدا نیست.(1)

چنـان که ملاـحظه می شود، کلینی بـا تکیه بر خـالقیت خـدا و تفرد او در این امر و قـدرت فوق العـاده اش، نـتیجه گرفته که نبایـد او را به مخلوقاتش تشبیه کرد؛ زیرا در این حالت او با سایر موجودات فرقی نخواهد داشت و خالق نخواهد بود. اینکه آشـکارا جوهر بودن از خدا، علاوه بر جسمیت نفی شده، گویای عمق بینش کلینی است. هنگامی که خدا جوهر نباشد، یعنی ممکن الوجود و مخلوق نیست تا نیازمند خـالق باشـد و در این صورت فقـط خـالق و واجب الوجود است؛ یعنی قـائم به ذات و بی نیاز از علت است و در نتیجه بایـد او را به کمک خودش شناخت.

2. دومین مورد، بیـانی از کلینی در پایـان بـاب اراده از کتاب التوحیـد اصول کافی است. ایشان در این بیان نسـبتاً مفصل، ضابطه ای برای تشخیص صفات ذات از صفات فعل مطرح کرده تا وضعیت اراده به عنوان صفت فعل روشن گردد. خلاصهٔ سخن ایشان چنین است:

اگر خـدا به دو چیزی که هر دو جنبهٔ وجودی دارند، موصوف گردد، چنین صـفتی، صـفت فعل خواهد بود؛ زیرا برای خدا در جهان هستی اموری منظور می شود که برخی را اراده می کند و برخی دیگر را اراده نمی کند؛ بعضی را می پسندد و بعضی را نمی پسندد. حال اگر اراده از صفات ذات باشد، باید ارادهٔ نقیض خود را همراه داشته باشد و ذات حق محل اجتماع آن دو باشد؛ در حالی که این امر محال است. اما درمورد صفات ذات مانند علم و قدرت که از ذات حق جدا نمی شوند، نمی توان چیزی را یافت که از دایرهٔ علم و قدرت حق بیرون باشد و آن را غیر معلوم و غیر مقـدور خـدا دانست؛ یـا اینکه هم زمـان او را به علم و جهـل یـا قـدرت و عجز موصوف نمی دانیم و اثبـات یکی از نقیضین مفهومش نفی دیگری است.(2)

همان طور که ملاحظه می شود، این بیان کاملاً فنی است و تعریف قانع کننده ای در صـفاتذات و فعل به دست می دهد و وضع اراده را به خصوص روشن می کند که صفت فعل است و همراه کار خداست.

3. مورد سوم نیز بیانی از ایشان در کتاب التوحید، در باب تأویل الصمد، به دنبال حدیث دوم باب است:

1- . کلینی، کافی، ج1، ص154.

2- . همان، ص202 و203.

این همان معنای درست در تفسیر صمد است، نه آن تفسیری که اهل تشبیه کرده اند. به قول آنها صمد، موجود توخالی است؛ زیرا توخالی بودن صفت جسم است و خدای باعظمت از این برتر است. او بزرگ تر از آن است که اوهام بر صفاتش آگاه شوند، یا اوج بزرگی اش را درک کنند. سخن اهل تشبیه در این مورد با سخن خدا که فرموده: خدا مانندی ندارد، ناسازگار است و خدا برتر از آن است که مانند اجسام باشد.

تفسیر درست صمد در روایات از زبان دانایان واقعی بازگو شده و آن سروری است که مقصود و هدف همگان است. این معنای درستی است که با آیهٔ) لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ(سازگار است.

مصمود در لغت به معنای مقصود است و حضرت ابوطالب (علیه السلام)نیز در شعرش آورده: جمره دوری را که قصدش می کنند/ بالای آن با سنگ های بزرگ رمی می شود.(1)

در این بیان، کلینی ذوق و احاطهٔ خود را بر ادبیات جاهلی و اسلامی به خوبی نشان داده، و با کمک گرفتن از لغت و شعر، به تفسیر صمد و توضیح حدیث پرداخته است.

4. مورد بعدی هم سخن مفصلی از کلینی دربارهٔ یکی از خطبه های امیرالمؤمنین (علیه السلام)در همان کتاب التوحید کافی است:

این خطبه یکی از خطبه های مشهور ایشان است تا جایی که همگان از آن باخبرند و این خطبه برای هر کس که در جست و جوی دانش توحید باشد، کافی است؛ اگر در آن تدبّر کند و محتوایش را بفهمد. پس اگر جن و انس با هم تلاش کنند که بدون یاری گرفتن از پیامبری معنای توحید را آشکار کنند نمی توانند مانند سخن حضرت امیر – که مادرم و پدرم فدایش باد – بر زبان آورند.

ایشان نخست راه توحید را به مردم نشان داده اند. به این بخش از سخن مولا نمی نگرید که فرمود: نه خدا از چیزی آفریده شده و نه جهان را از چیزی آفریده. با سخن اول حدوث را نفی کرده و با سخن بعدی دیدگاه کسانی را نفی کرده که گفته اندهمه چیز حادث است و برخی چیزها از برخی دیگر پدید آمده اند. نیز امام (علیه السلام)می خواسته سخن دوگانه پرستان را نفی کند که گمان می کرده اند خدا هر چیزی را از ریشه ای و بنابر الگویی آفریده است... .

1- . همان، ص220 و221.

همین طور حضرت دیدگاه تشبیه گرایان را که خدا را به شمش طلا یا بلور و... در جهت طول و هنجار تشبیه کرده اند، رد کرده است... سپس ایشان حلول خدا را در موجودات نفی کرده، ضمن اینکه خدا را با هر چیز و جدا از هر چیز دانسته و بدین ترتیب ویژگی های اجسام و اعراض را از خدا نفی کرده؛ چه اینکه جدایی و دوری ویژگی اجسام است و حلول در جسم و اتحاد با آن، ویژگی اعراض است. سپس فرموده اما دانش حق بر پدیده ها احاطه دارد و آنها را با حکمتش آفریده، یعنی با احاطه و تدبیرش بدون ترکیب با اشیا با آنها همراه شده است.(1)

نکتهٔ جالب توجه اینکه در میان شیعه، به ویژه کلینی که این مقال مربوط به عقل گرایی ایشان است، سخنان امیرالمؤمنین (علیه السلام)را به بهترین شکل بزرگ داشته و با دقیق ترین فهم های عقلانی همراه کرده است.

5. آخرین موردی که بازگو می شود، بخشی از کتاب الحجة اصول کافی دربارهٔ تفسیر «فیء و انفال» است:

خدای بزرگ تمام دنیا را برای خلیفه اش قرار داده است؛ چرا به فرشتگان فرمود: من خلیفه ای روی زمین قرار می دهم. پس تمام جهان اختصاص به حضرت آدم (علیه السلام)دارد و پس از ایشان به فرزندان شایسته اش می رسد. پس اموالی که به ناروا، در دست دشمنان فرزندان صالح حضرت آدم (علیه السلام)قرار می گیرد و سپس به صالحان برمی گردد، «فیء» نام دارد. فیء با درگیری نظامی به دست می آید و آنچه بدون جهاد و درگیری به دست می آید «انفال» نام دارد که ویژهٔ خدا و پیامبر اوست.(2)

چالش با قرامطه

الرد علی القرامطه یکی از آثار از میان رفتهٔ کلینی است. اگر کتاب یاد شده در دست می بود، میزان عقل گرایی کلینی آشکارتر می شد. اما اکنون ناگزیریم با کمک گرفتن از شواهد و قراین و بهصورت حدس و تخمین، به وارسی اندیشه های کلینی در این موضوع بپردازیم.

با توجه به اینکه دقیقاً کلینی در زمان ظهور قرامطه به سر می برده و از نزدیک شاهد اندیشه ها، گفتار و رفتار آنان بوده، به خود اجازهٔ تخطئهٔ آنها را داده است. اگر کلینی در

1- . همان، ج1، ص241-243.

2- . همان، ج2، ص626 و628.

روزگـاری دیرتر از عصـر قرامطه به سـر برده بود، به عمـد، می بـایست به بررسـی تـاریخی آنهـا و در نتیجه به نقـد فکری و رفتاری آنها می پرداخت. امـا با توجه به معاصـرت با آنان، علی القاعـده بایـد، نقـد کلینی درمورد آنها بیشتر جنبـهٔ اعتقادی داشـته باشـد؛ به ویژه اینکه او متفکری برجسـته و محـدثی والامقـام بوده، در نتیجه از او انتظـار می رفته جهـان بینی قرمطی را نقـد کنـد، نه اینکه در قـالب موضع گیری سیاسی بخواهد به محکوم کردن اعمال آنها بپردازد؛ چه اینکه نقد فکری، مقدم بر نقد سیاسی است.

اکنون به یـک گزارش تـاریخی، از متکلم و حـدیث گزاری که معاصـر کلینی بوده، مبـادرت می شود تا به کمک آن، شـیوهٔ کلینی و ضـمناً ماهیت قرامطه برای ما آشکارتر شود.

سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشـعری قمی (متوفای 299 یا 300 هجری) هم روزگار کلینی و نیز قرمطیان بوده است. وی گزارشـگری ثقه بوده است(1) که به تفصیل افکار آنها را نقل کرده است.(2) اکنون اصول فکری آنان را طبق نقل سعد بن عبدالله بازگو می کنیم:

نخستین ویژگی قرمطیان، باطن گرایی و تأویل آیات قرآن بود. آنها برای تمام واجبات در قرآن و سـنت، ظاهر و باطنی در نظر می گرفته اند. البته تأویل کردن آنها هیـچ مرزی نداشـته و در آن افراط می کرده انـد؛ به علاوه، هیـچ دلیلی نیز برای تأویل های خود اقامه نمی کرده انـد. ایشان امامان پس از پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم)را هفت نفر می دانسـته اند که آخرین آنها، جز شـش امامی که شیعهٔ اثنی اشعری قبول دارند، محمد بن اسـماعیل بن جعفر الصادق (علیه السلام)است. عقیدهٔ دیگر آنها ادامهٔ رسالت، پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)ضمن وجود همان هفت امام بوده است.

حرف دیگرشان این بوده که رسالت از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)در غدیرخم منقطع شده است؛ زیرا امیرالمؤمنین (علیه السلام)را به خلافت نصب کرده و فرموده «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» و بدین ترتیب، در بقیهٔ عمر خود، تابع علی (علیه السلام)بوده است. آنها نوهٔ امام شـشم (علیه السـلام)محمد بن اسـماعیل را زنده، غایب و مسـتقر در بلاد روم می دانسـته اند که روزگاری به عنوان مهدی آشـکار خواهد شد. نیز می گفته اند با ظهور محمد بن اسـماعیل به عنوان مهدی، دین اسـلام نسخ و شریعت جدیدی اعلام خواهد شد. علاوه بر پنج پیامبر اولوالعزم که اعتقاد ماست، آنها حضـرت امیر (علیه السـلام)و محمد بن اسـماعیل را نیز می افزوده اند و محمد بن اسماعیل را پیامبر خاتم دانسته اند. به

1- . نجاشی، رجال، ص126؛ طوسی، رجال، ص422؛ همو، الفهرست، ص135.

2- . اشعری القمی، المقالات و الفرق، ص83 - 86.

باور آنها خدا برای محمد بن اسـماعیل، بهشتی مانند بهشت حضرت آدم (علیه السلام)قرار داده که همه چیز در آن مباح است و هیچ چیز حرامی وجود ندارد. آنها جز خود را کافر و مال و خون آنها را حلال می دانسته اند و بر این اساس قتال با آنها را نیز واجب شمرده، می گفته انـد بایـد از نزدیک ترین کافران یعنی پیروان امام کاظم (علیه السـلام)، شـروع کرد و عملاً نیز به غارت ها و کشـتار گسترده مبادرت کرده اند.(1)

قرامطه بـا این افکـار، در قرن سوم و چهـارم هجری، با بهره گیری از فرصت به دست آمـده از ضـعف و فتور بنی عباس، به شورش و تجزیه طلبی برخاستند و طی چند دهه درگیری با مردم و نیروهای دولتی، بدترین جنایت ها را مرتکب شدند.(2)

ص: 202

1- . ابن اثیر، الکامل، ج7، ص444، 493، 498، 511، 512، 523 و541؛ نیز ج8، ص160، 161، 170، 175، 181 و جای جای آن تا پایان کتاب.

2- . ر.ک: ابن الاثیر، الکامل؛ ابن کثیر، البدایـة والنهایه، ج11، ص168؛ مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص380؛ ابن مسکویه، تجارب الامم.

کتاب نامه

1. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج 8، بیروت: دار صادر، 1399ق.

2. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج 56، بیروت: دارالفکر، 1418ق.

3. ابن کثیر، البدایه والنهایه، ج 11، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1413ق.

4. التستری، الشیخ محمدتقی، قاموس الرجال، ج 9، قم: جامعهٔ مدرسین، 1419ق.

5. الاشعری القمی، المقالات والفرق، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی، 1362ش.

6. اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، 1368.

7. امین، ترمس العاملی، بحوث حول روایات الکافی، قم: مؤسسة دار الهجر، 1415ق.

8. بحرالعلوم، السید مهدی، الفوائد الرجالیه، ج 3، تهران: مکتبُ الصادق.

9. ثامر هاشم حبیب العمیدی، الشیخ الکلینی البغدادی و کتابه الکافی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1414ق.

10. جلیل، کمال الدین، مرکز العلم و الثقافة العالمیة فی القرون الوسطی، بغداد: المکتبة العالمیة، 1414ق.

11. جوئل ل. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1375.

12. حافظ ابن ماکولا، الاکمال، ج 7، مؤسسة التاریخ العربی، بی جا، بی تا.

13. حسن بن محمد بن حسن قمی، تاریخ قم، به تصحیح جلال الدین تهرانی، تهران: انتشارات توس، 1361.

14. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج 187 قم: مدینة العلم، چاپ سوم، بی تا.

15. الدکتور فهمی سعد، العامة فی بغداد، بیروت: دار المنتخب العربی، 1413ق.

16. الذهبی، تاریخ الاسلام، بیروت: دار الکتاب العربی.

17. ---------- ، سیر اعلام النبلاء، ج 15، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ نهم.

18. ---------- ، المشتبه، موجود در کتابخانهٔ تخصصی تاریخ اسلام و ایران، قم: بی نا، بی تا.

19. الزبیدی، السید محمد مرتضی، تاج العروس، بیروت: دار الفکر، بی تا.

20. الزرکلی، خیر الدین، الاعلام، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ هفتم، 1986 م.

21. السید عبدالرزاق الحسینی، العراق قدیماً و حدیثاً، بیروت: دار الکتب، چاپ پنجم، 1393ق.

22. عزیة الاطرقچی، الحیاة الاجتماعیة فی بغداد، بغداد: مطبعة جامعة، 1982م.

23. السید محمد الصدر، تاریخ الغیبة الصغری، اصفهان: مکتبة الامام امیر المؤمنین علی (علیه السلام)، 1403ق.

24. صدوق، الخصال، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

25. ---------- ، عیون اخبار الرضا، بیروت: مؤسسة الاعلمی، 1404ق.

26. ---------- ،کمال الدین، بیروت: مؤسسة الاعلمی، 1412ق.

27. ---------- ، معانی الاخبار، بیروت: مؤسسة الاعلمی، 1410ق.

28. الهدایه، قم: تحقیق و نشر مؤسسة الامام الهادی (علیه السلام)، 1418ق.

29. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، تهران: منشورات الاعلمی.

30. ---------- ، مغز متفکر جهان شیعه، مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ، تهران: انتشارات جاویدان.

31. الصفدی، الوافی بالوفیات، ج 5، اشتوتگارت: دار النشر، چاپ سوم، 1411ق.

32. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار، قم: انصاریان، 1384.

33. ---------- ، الفهرست، قم: شریف رضی، بی تا.

34. ---------- ، رجال الطوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1415ق.

35. عبدالرسول، عبدالغفار، الکلینی و الکافی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1416ق.

36. العسقلانی، تبصیر المنتبه،بیروت: المکتبة العلمیه.

37. ---------- ، لسان المیزان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1416ق.

38. علی بن بابویه، الامامة والتبصرة من الحیرة

39. الفاضل القائینی، علی، علم الاصول تاریخاً وتطوراً، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

40. فقیهی، علی اصغر، تاریخ مذهبی قم، قم: انتشارات اسماعیلیان، بی تا.

41. الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، ج 4، بیروت: دار الجیل، بی تا.

42. کریمان، حسین، ری باستان، تهران: انجمن آثار ملی، اسفند 1345.

43. الکلینی، اصول کافی، تهران: المکتبة الاسلامیة، چاپ چهارم، 1392ق.

44. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها.

45. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، 1403ق.

46. الازدی المصری، عبدالغنی بن سعید، المؤتلف والمختلف، مجلهٔ علوم الحدیث، شمارهٔ 1، محرم 1418ق.

47. محمد بن الاثیر الجرری، جامع الاصول، بیروت: دار الفکر، چاپ سوم، 1403ق.

48. النجاشی، رجال النجاشی، قم: مکتبة الداوری.

49. مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرایند تکامل، نیوجرسی آمریکا: مؤسسهٔ انتشاراتی داروین.

50. مطهری، مرتضی، انسان کامل، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم، 1368.

51. ---------- ، سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا، 1386.

52. مهدوی راد، محمدعلی، نگاهی به جوامع حدیثی شیعه (جزوهٔ درسی مرکز تربیت مدرس قم)، بی تا.

53. موسوی خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، ج 6، قم: مکتبة اسماعیلیان، بی تا.

ص: 205

گسترهٔ علم امام از منظر کلینی و صفّار

گسترهٔ علم امام

از منظر کلینی و صفّار

عبدالرضا حمّادی(1)

مقدمه

علم ائمه (علیهم السلام) از مباحث بنیادین مکتب تشیع است؛ زیرا امام، هادیِ امت به سوی رستگاری و جانشین پیام آور ذات ربوبی است؛ پس لازم است خود، راه را بداند و از طریق نبوی (صلی الله علیه و آله و سلم)منحرف نگردد. بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)برخی با ندای «حسبنا کتاب الله»، در پی حذف اندیشه ای بودند که قائل بود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)جانشینی منصوب از طرف خدا دارد؛ اما کتاب خدا در مقابل آنها ایستاد و با تقسیم آیات خود به «محکم» و «متشابه»، متشابهات را محتاج تبیین کننده دانست، مبیّن خویش را راسخان در دانش معرفی کرد و آگاهی از مضامین دقیق کتاب را به اهل ذکر احاله داد.(2)

در ابتدا، بحث دربارهٔ علم امام، نزاعی مبنایی بود میان مکتب تشیع و مدعیان دروغین امامت، اما هنگامی که ائمه (علیهم السلام) پرده های جهل را از گسترهٔ این دانش کنار زدند، به گفتمانی درون مذهبی تبدیل و موجب پیدایش آرا و گرایش های مختلف گردید.

پژوهش حاضر، در پی بررسی نظریهٔ دو نفر از بزرگان امامیه در دورهٔ غیبت صغرا و مقایسهٔ این دو نظریه است. دلایل اهمیت این بررسی از این قرارند: 1. مستند بودن آرای مطرح شده، به روایات ائمه (علیهم السلام)؛ 2. ضرورت بازشناسی فهم اصحاب و دیدگاه ایشان دربارهٔ روایات در تبیین کلام معصومان (علیهم السلام)؛ 3. نزدیک بودن به زمان صدور روایات و آشنایی با زبان و آگاهی از قراین؛ 4. فهم

1- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، (پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت (علیهم السلام)).

2- . ر.ک: آل عمران: 7.

برتر از روایات با کشف نقاط اختلاف و اشتراک میان دو طرف و درنتیجه، دست یافتن به یکمجموعه اصول مسلّم و مورد قبول.

سؤال اصـلی پژوهش حاضـر این است که «چه نسـبتی میان دیـدگاه صـفّار و کلینی در بارۀ گسترۀ علم امام وجود دارد و مواضع اشتراک و افتراق این دو مؤلّف در این موضوع چیست؟»

با توجه به ضرورت وجود مبنای واحد در مقایسه، چینشی نو برای ابواب این دو کتاب ضروری به نظر می رسد؛ لذا طرح جدیدی از تقسیم علم امـام ارائه شـد، تا با جای دادن احادیث ابواب مربوط به موضوع در آن، گسترۀ علم امام - در مقایسه ای روشن - ارائه شود. این دسـته بنـدی را می توان از زوایای مختلف ارائه کرد؛ اما با توجه به موضوع پژوهش، به نظر می رسـد بهترین تقسـیم، بر اساس متعلق و به عبارتی موضوع علم است.

در یک تقسـیم بندی کلی متعلق علم می تواند به حقایق ثابت و غیرثابت تقسـیم شود. منظور از حقایق ثابت، اموری هستند که تغییری در آنها ایجاد نمی شود و علت آن نیز، تحقق معلوم یا حتمیت تحقق آن است. اما حقایق غیر ثابت اموری هسـتند که حتمی نیستند و تحقق و ثبات نیافته اند.

امور ثابت به دو قسم حقایق شـریعت و حقایق عینی تقسـیم می شوند و حقایق عینی نیز خود به دو قسم دنیوی و غیردنیوی بخش پذیر اند. امور دنیوی نیز یا مربوط به گذشـته اند یا حال و یا آینده. آنچه از حقایق شـریعت مورد نظر است، انشائات و احکام شرعی است که احکام پنجگانه را شامل می شود و در مقابل آن، حقایق عینی قرار دارند که یا در ماده محصورند یا فرامادی اند.

بنـابراین، برای یکـدست شـدن مباحث و وجود معیار مشترک در مقایسه میان نظریات این دو مؤلّف، مباحث خود را بر طبق این تقسـیم به پیش می بریم و ابواب طرح شده از سوی کلینی و صـفّار را با این چینش ارائه می کنیم. در پایان نیز به روایاتی اشاره می کنیم که با عموم یا اطلاق خویش دانش کلّی ائمه (علیهم السلام) را بیان می کنند و پس از آن به جمع بندی مباحث خواهیم پرداخت.

حقایق شریعت

علم به احکـام شـریعت، از اساسـی ترین مباحث مربوط به گسترۀ دانش امام است که نزاع های فراوانی میان مسـلمانان پدیـد آورده است. احکام شـرع حقایقی هستند که وجودی متفاوت با خواست شارع ندارند و تا زمانی که شارع خواستار آنهاست، از حقیقت بهره مندند. این امور شامل احکام وضعی و تکلیفی شریعت می شوند. از جملۀ دیدگا ه های شیعه در امر امامت،

ضروری بودن چنین دانشی برای امام است؛ امام به عنوان حجت الهی و واسطهٔ بین خالق و خلق، لازماست فرمان های پروردگار را بداند و آن را به بندگان ابلاغ کند و تفاصیل احکام را برای ایشان بیان نماید.

در کتاب کافی سه باب به این بحث اختصاص یافته است که در مجموع چهارده حـدیث را در بر می گیرد.(1) باب اول با موضوع «وجوب رجوع به ائمه پس از اتمام مناسک حج و پرسش از مسائل دین» شامل سه حدیث است که هیچ یک در بصائر نیامده است. با توجه به اینکه این روایات از مشایـخ قم اخـذ شـده انـد و موضوع آنها وظیفهٔ مردم پس از مناسک حج است، این احتمال وجود دارد که صـفّار آنها را در کتاب حـج خویش آورده باشـد؛ لذا در بصائر نقل نکرده است. کلینی در این باب ثبوت چنین دانشـی برای ائمه (علیهم السـلام) را قطعی دانسـته و به همین دلیل، به مرحلهٔ بعد از آن، یعنی وظیفهٔ مردم در رجوع به ائمه (علیهم السلام) پرداخته است. در روایت اول این باب می خوانیم که امام باقر (علیه السلام)به مردمی که در اطراف کعبه طواف می کردند نظر کردند و فرمودند:

این چنین در جاهلیت طواف می کردنـد؛ هرآیینه مردم مأمورنـد که طواف کننـد سـپس نزد ما بیاینـد و ولایت و دوستی خود را به ما اعلام دارند و یاری خویش را بر ما عرضه کنند. سپس امام این آیه را تلاوت فرمودند: «پس دل های گروهی از مردم را متوجّه آنها ساز».(2)

در این روایت، طواف امری عبادی و مشترک میان زمان جاهلیت و اسـلام معرفی شـده است و امام فرموده انـد: بعد از اسـلام، طواف اگر بدون مراجعه به ما باشد، مانند طواف دورهٔ جاهلیت است.

در باب دوم نیز، ماننـد باب اول، دانش امام به شـرع، امری روشن قلمـداد شـده و به مراجعـهٔ جنّیان در این مسائل به ائمه (علیهم السـلام) پرداخته شـده است. این دو بـاب، دانش ائمه (علیهم السـلام) به حلاـل و حرام را ثابت و بر لزوم پیروی از آنها در احکام و ولایت پـذیری ایشان تأکید می کنند.

سومین باب در کافی، به صورت عام بر دانش شـریعت دلالت دارد؛ زیرا ائمه (علیهم السـلام) را هدایتگر به سوی معارف نبوی معرفی می کند و احکام شرعی را نیز در دایرهٔ همان معارف قرار می دهد.

صفّار نیز با اشاره به اینکه اولاً ائمه (علیهم السلام) در همه حال از دانش حلال و حرام بهره مندند، ثانیاً اگر

1- .کلینی، کافی، ج1، ص191، 392 و 394.

2- . ابراهیم: 37.

پرسشـی را بی پاسخ گذارند به علت جهل نیست و ثالثاً آنها در این دانش اجتهاد نمی کنند بلکه میراث رسول خدا (صـلی الله علیه و آله و سلم)را بازمی گوینـد، این دانش را به صورت کامل برای ائمه (علیهم السـلام) به اثبات رسانده است. وی در چهار باب به این موضوع می پردازد: «علم به کتاب و سـنت»،(1) «علم به احکام امور پیچیده (معضـلات)»،(2) «جایگاه هدایت گری ائمه (علیهم السـلام)»(3) و «علم به حلال و حرام».(4)

البته دو بـاب دیگر نیز در بصـائر چنین دانشـی را برای ائمه (علیهم السـلام) ثابت می کننـد. عنوان های این دو باب عبارت انـد از: «امر به جویا شدن دانش از ائمه (علیهم السلام)»(5) و «ائمه (علیهم السلام) علمای آل محمد».(6) اگرچه عنوان های این دو باب اعم از احکام شرع انـد، بـا قرینه هـای موجود در روایـات ذکرشـده، می توان گفت که این دو باب هم به صورت خاص بر دانش ائمه (علیهم السـلام) به حقایق شرعی دلالت دارند. بنابراین، یازده باب در بصائر، به دانش اهل بیت (علیهم السلام) دلالت دارند.

میان ابواب کافی و بصائر، دو باب عنوان مشابه دارند؛ عنوان مشترک اول به مراجعهٔ جنیان به ائمه (علیهم السـلام) در شـناخت معارف دین مربوط می شود.(7) تعـداد روایات مشترک دو کتاب در این باب سه مورد است.(8) همچنین یک حـدیث در این باب بصائر ذکر شده که در کافی در بابی دیگر درج گردیـده است.(9) غالب این روایات، حکایت اصـحاب از ملاقات افرادی در محضـر ائمه (علیهم السلام) با ظاهری عجیب است که بعـد از رفتن آنها امام می فرماید: این عده، برادران شـما از جنیان اند که برای دریافت معالم دینی نزد ما می آیند. تعداد روایات اختصاصـی بصائر ده مورد است و مطلبی متفاوت با سایر روایات ارائه نمی کند. نکتهٔ شایان توجه در این روایات، پرداختن به جزئیات امور است؛ مانند رنگ لباس، قد، قیافه، سن و خاندان جنیان.

1- . صفّار، بصائر الدرجات، ص301.

2- . همان، ص234 و389.

3- . همان.

4- . همان، ص29 و331.

5- . همان، ص9، 10، 43، 95، 299، 478 و 489.

6- . همان، ص9.

7- . همان، ص10.

8- . کلینی، کافی، ج1، ص394؛ صفّار، بصائر الدرجات، ص95.

9- . همان، ص395 و 396؛ صفّار، همان، ص96، 97 و 100.

عنوان مشترک دوم موضوع هـدایت گری ائمه (علیهم السـلام) است.(1) در این باب، کافی چهار حـدیث و بصائر نُه حـدیث آورده انـد و چهار حدیث در هر دو به طور مشترک آمده اند.(2) پنج حدیث دیگر نیز از روایات اختصاصی بصائر است و کافی حدیث اختصاصی در این باره ندارد.

در مجموع، کلینی با ارائـهٔ سه باب (حاوی چهارده روایت) و صـفّار با ارائـهٔ یازده باب (حاوی هشـتاد حـدیث) چنین دانشـی را برای ائمه (علیهم السـلام) ثابت می کنند. مجموع روایات اختصاصی کافی در این بحث، هفت مورد و مجموع روایات اختصاصی بصائر 62 مورد است. همچنین ده روایت تحت عنوان بـاب مشترک نیسـتند. بنابراین، بین کلینی و صـفّار در ثبوت کامل دانش شـریعت برای ائمه (علیهم السلام) اختلافی وجود ندارد.

امور ثابت عینی مادی در گذشته

اعمال بندگان

از منظر مکتب اسـلام رفتار انسان ها را فرشـتگان الهی ثبت می کنند و پروندهٔ اعمال با گذر زمان نابود نمی شود. اسـلام معیار سعادت و شقاوت افراد در سـرای آخرت را همین اعمال معرفی می کنـد و علم به آن را برای خداونـد متعال ثابت می داند و میان پیدا و پنهان در این دانش فرقی نمی گذارد. از نگاه مذهب شیعه و برخی از اهل تسنن، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)نیز از اعمال امت آگاه می شود؛ اما دربارهٔ چگونگی حاصل شـدن این دانش و مقدار آن اختلاف هست. اهل سـنت معتقدند گزارش اعمال به صورت مجمل و کلی بر پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم)عرضه می شود و به ایشـان می گوینـد: امتت این گونه رفتار کرد. میان شـیعیان نیز بر سـر علم امام به اعمال بندگان اختلاف وجود دارد؛ برخی این دانش را بالفعل می دانند و در مقابل، عدهٔ دیگری دانش امام به کلیات اعمال را می پذیرند و جزئیات را متوقف بر خواست ایشان دانسته اند.(3)

کلینی در کافی عرضهٔ اعمال بر پیامبر و ائمه (علیهم السلام) را پذیرفته و روایات این دانش را در دوباب آورده است. مجموع روایات این دو باب، یازده مورد است.(4) صفّار نیز در بصائر ابواب

1- .کلینی، همان، ج6، ص553؛ صفّار، همان، ص96.

2- .کلینی، همان، ج1، ص191؛ صفّار، همان، ص29.

3- . ر.ک: پایان نامـهٔ «گسترهٔ علم امام در مقایسـهٔ روایات اصول کافی و بصائر الـدرجات»، (پایان نامهٔ کارشناسـی ارشد دانشـکدهٔ علوم حدیث)، گفتار امور ثابت عینی مادی در گذشته اعمال بندگان.

4- . کلینی، کافی، ج1، ص219 و 397.

این بحث را – با تفصیل بیشتری – ارائه نموده که در مجموع شامل 44 حدیث در چهار باب است.(1)

در این میان، باز هم دو باب کافی و بصائر عنوان هایی مشابه دارند؛ باب «بی نیازی ائمه (علیهم السلام) به شاهد و دلیل در حکم کردن و قضاوت میان مردم» به صورت ضمنی بر این دانش ائمه (علیهم السلام) دلالت دارد. تعداد روایات مشترک این دو باب، پنج مورد است که سه مورد از آن مشترک(2) و دو مورد غیر مشترک است.(3) تعداد روایات اختصاصی کافی یک مورد و بصائر سیزده مورد می باشد.

دو باب دیگر کافی و بصائر به صراحت عرضهٔ اعمال بر پیامبر و ائمه (علیهم السلام) را بیان می کنند. تعداد روایات مشترک این دو باب سه مورد است(4) و دو مورد دیگر غیرمشترک اند.(5) همچنین تعداد روایات اختصاصی کافی یک مورد و بصائر سیزده مورد است.

نکتهٔ در خور توجه در روایات این باب، اشاره به مصداق «مؤمنون» در آیهٔ 105 سورهٔ توبه است که در روایتی مراد از آن ائمه (علیهم السلام) بیان شده است؛ اما حضرت رضا (علیه السلام)در حدیثی، مؤمنون را علی بن ابی طالب (علیه السلام)می داند. فیض کاشانی ذیل این حدیث می نویسد: «این بیان امام بدان دلیل است که در زمان نزول آیه، یگانه مصداق مؤمنون امیرمؤمنان (علیه السلام)بوده است و اختصاصی در آیه نسبت به علی (علیه السلام)وجود ندارد».(6) وجه دیگری نیز از طرف علامه مجلسی بیان شده مبنی بر اینکه امام علی (علیه السلام)مصداق اصلی و اتمّ مؤمنون است.(7)

از مجموع روایات هر دو کتاب این مطلب ثابت می شود که ائمه (علیهم السلام) به اعمال بندگان علم دارند و از آن آگاه اند. اگرچه صفّار در عنوان باب، به نبودن فرق میان زندگی و مرگ در این دانش تصریح کرده است. اما روایات کافی نیز بر این مطلب دلالت دارند؛ زیرا در زمان امام صادق (علیه السلام)رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)در قید حیات نبوده اند و امام می فرمایند که اعمال بر ایشان عرضه می شود.

نکتهٔ مهم اینکه در کافی عرضهٔ اعمال به صورت روزانه دانسته شده، اما در بعضی روایات

1- . صفّار، بصائر الدرجات، ص258، 427، 429 و 424.

2- . کلینی، همان، ص397؛ صفّار، همان، ص258 و 259.

3- . کلینی، کافی، ج1، ص398؛ صفّار، بصائر الدرجات، ص451.

4- . کلینی، همان، ص219 و 220؛ صفّار، همان، ص424، 425 و 426.

5- . کلینی، همان، ص219؛ صفّار، همان، ص428 و 429.

6- . فیض کاشانی، الوافی، ج 3، ص545.

7- . مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج3، ص6.

بصائر عرضهٔ اعمال در روزهای پنجشنبه نیز بیان گردیده است که شائبهٔ تضاد میان این دو دسته از روایات را ایجاد می کند.(1) البته با کمی دقت، این شبهه برطرف و تضاد ظاهری میان این روایات برداشته می شود؛ زیرا تضادی میان گزارش روزانهٔ اعمال و گزارش هفتگی وجود ندارد و اثبات یکی موجب نفی دیگری نمی شود.

علم به کتاب های آسمانی

قرآن

قرآن کریم پیام خداوند به بشر برای زندگی سعادت مندانهٔ اوست. این پیام را پروردگار در مدت بیست و سه سال بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)نازل فرمود و آن حضرت آن را برای مردم قرائت و تبیین کردند. طبق روایات، دانش قرآن شامل مادیات و فرامادیات می شود و بر همهٔ دوره ها احاطه دارد، اما از آنجا که نزول قرآن در برهه ای خاص از زمان تحقق یافته، از آن به «دانش گذشته» تعبیر کردیم. قرآن کریم خود را روشنگر همهٔ حقایق معرفی می کند؛ اما آیات خود را به دو دستهٔ محکم و متشابه تقسیم می کند و دانش متشابهات را به خداوند و راسخان در علم اختصاص می دهد.(2) ائمه (علیهم السلام) خود را مصداق راسخان در علم دانسته و بر بهره مندی خویش از تمام دانش قرآن کریم تأکید نموده و به اصحاب خویش فرموده اند که هر سخنی از ما می شنوید بپرسید از کجای قرآن است.(3)

در یک باب از کافی به دانش قرآنی ائمه (علیهم السلام) پرداخته شده است. این باب، شش روایت دارد. اما در بصائر، پنج باب به بیان دانش قرآنی ائمه (علیهم السلام) اختصاص دارد.(4) در مجموع 57 روایت در این باب ها درج شده است. یک باب از این مجموعه با عنوان باب کافی مشابه است.(5) تعداد روایات مشترک این دو باب سه مورد(6) و تعداد روایات مشترک دو کتاب که در یکی از این دو باب و بابی دیگر از کتاب مقابل درج شده، چهار مورد است.(7) دو حدیث نیز در بصائر درج گردیده است که

1- . برای توضیح بیشتر ر.ک: حمادی، «گسترهٔ علم امام در مقایسهٔ روایات اصول کافی و بصائر الدرجات»، فصل سوم، گفتار دوم.

2- . آل عمران: 7.

3- . کلینی، کافی، ج1، ص60.

4- . صفّار، بصائر الدرجات، ص44، 193، 194، 212 و 301.

5- . همان، ص193.

6- . کلینی، همان، ص228و 229؛. صفّار، همان، ص193 و 194.

7- . کلینی، همان، ص229، 2 و ص633؛ صفّار، همان، ص193، 194، 212 و 214.

در کافی نیست. روایت اول باب کافی چنین است:

جابر گویـد: از امام باقر – علیه السـلام – شـنیدم که فرمود: «جز دروغگو کسـی از مردم ادعا نمی کنـد تمام قرآن را آن چنان که نازل شده جمع آوری کرده است و قرآن را آن چنان که خداونـد نازل فرمود، جز علی بن ابی طالب (علیه السـلام)و ائمه (علیهم السـلام) بعـد از او کسی جمع آوری نکرده است.»(1)

ملا صالـح مازندرانی، مراد از عبارت «جمع القرآن کله» را جمع مبانی و معانی اول و دوم(2) و بیشتر از آن می داند.(3) به نظر می رسد از روایت دوم بـاب بتوان این معنـا را اسـتفاده کرد؛ زیرا امام پس از تعبیر «کله» می فرماینـد: «ظاهره و باطنه» که این تعبیر، تفسـیر «جمع القرآن کله» است.(4)

از مجموع روایات کافی و بصائر روشن می شود که این دانش به صورت کامل برای اهل بیت (علیهم السـلام) ثابت است و علم اهل بیت (علیهم السـلام) به قرآن، مانند دانش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)است و آنان بر تمام ظاهر و باطن کتاب خدا آگاه اند. در این باب نیز اختلافی میان دیدگاه کلینی و صفّار وجود ندارد.

سایر کتب آسمانی

یکی از سـنت های الهی، نزول کتاب بر انبیا و رسولا ن خویش بوده است. صحیفه های ابراهیم، تورات، انجیل و زبور در کنار قرآن کریـم، مجموعه ای وحیانی را به نمایش می گذارنـد. ابوذر غفاری در روایتی از پیامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم)نقل می کنـد که تعداد کتاب های آسمانی 104 عدد است.(5)

کلینی در کـافی، یکی از زوایـای دانش ائمه (علیهم السـلام) را علم به کتـاب هـای انبیـا بیـان و ایشـان را میراث دارانعلوم پیامبران (علیهم السلام) و وارثان کتاب های آسمانی معرفی می کند. وی احادیث این موضوع را در یک باب(6) شامل دو روایت جای داده است.

در بصائر نیز سه باب شامل 27 حدیث دربارهٔ دانش ائمه (علیهم السلام) به سایر کتاب های آسمانی آمده

ص: 213

1- . کلینی، کافی، ج1، ص228.
2- . مراد از مبانی اسـباب نزول، آیات ناسخ و منسوخ و محکمات و متشابهات است و منظور از معنای اول، معنای برگرفته از ظاهر الفاظ است و معنای دوم بر معانی تأویلی اطلاق می شود.
3- . مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول الکافی، ج5، ص312.
4- . کلینی، همان.
5- . صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، ج2، ص523.
6- . کلینی، کافی، ج1، ص227.

است(1) که به لحاظ عنوان در یک باب با کافی مشابهت دارند. تعداد روایات مشترک این دو باب یک مورد است(2) و حدیثِ دیگر کافی در بصائر نیست. دو روایت دیگر بصائر نیز در کافی وجود نـدارد. در دو روایت کافی به این نکته اشاره شده است که ائمه (علیهـم السـلام) این کتاب ها را به زبان اصـلی قرائت می کنند و آن را میراث انبیا برای خود می دانند. در بصائر نیز سه داسـتان از قرائت کتاب های پیامبران توسط امام باقر، امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام)نقل شده است. مجموع روایات اختصاصی بصائر در این سه باب بیست مورد می باشد.

در باب دیگری از بصائر این سـخن امیرمؤمنان (علیه السـلام)آمده است که اگر زمینهٔ حکومت برای آن حضرت مهیا می شد، در میان هر قوم بـا کتـاب خودشـان حکم می فرمود. از این باب روایتی به کافی راه نیافته است؛ اما از باب سوم، پنـج روایت در سایر ابواب کافی درج شده است؛(3) این روایـات بر وارث بودن ائمه (علیهم السـلام) نسـبت به انبیـا و اینکه کتـاب هـای پیامبران به ایشان ارث رسـیده است، دلالت دارد.

از بررسـی روایات دو کتاب، این مطلب روشن شـد که کلینی و صـفّار معتقدند که ائمه (علیهم السـلام) به تمام کتاب های آسـمانی علم داشته اند و آنها را به زبان اصلی قرائت می کردند. بنابراین، در این بحث نیز اشتراک نظر برقرار است.

امور ثابت عینی مادی در زمان حال

علم به حقایق عالم

گسترهٔ دانش ائمه (علیهم السـلام) به وقایع گذشـته محصور نمی شود. از دیدگاه روایات مکتب شیعه، امام خلیفهٔپروردگار در عالم است و بایـد از اتفاقات حوزهٔ مسـئولیت خودآگاه باشد؛ لذا در روایات بسـیاری امام، شاهد و ناظر اعمال و عالم به اتفاقات در هنگام وقوع معرفی شده است. کلینی در کافی روایات این موضوع را در یک باب گردآورده است که شش حدیث را در بر می گیرد. از آنجا که روایات این باب بر دانش عام ائمه (علیهم السـلام) نیز دلالت دارند و بابی با عنوان مشابه از بصائر نیز در آنجا وجود دارد، بحث از این باب را به آنجا موکول می کنیم.(4)

1- . صفّار، بصائر الدرجات، ص132، 135 و 340.

2- . کلینی، همان، ج1، ص227؛ صفّار، همان، ص341.

3- . کلینی، همان، ج1، ص224، 225 و 227؛ صفّار، همان، ص135، 136 و 138.

4- . به گفتار هفتم با عنوان «علم عام» مراجعه کنید.

شناخت انسان ها

بـاب دیگری که در کافی به بحث از دانش ائمه (علیهم السـلام) اختصاص یافته، باب «فِی مَعْرِفَتِهِمْ أَوْلِیاءَهُمْ وَ التَّفْوِیضِ إِلَیهِمْ»(1) است. این بـاب سه روایت در بردارد؛ دو روایت اول بر شـناخت اعتقـادی افراد توسط ائمه (علیهم السـلام) دلالت دارد و روایت سوم، علاوه بر شناخت اعتقاد، بر شـناخت شخصـیتی افراد نیز دلالت دارد؛ زیرا امام می فرماید که اگر صدای شخص را بشنویم، او را می شناسیم و می دانیم چه کسی است.

اما صفّار روایات این دانش را در هفده باب (شامل 120 حدیث) جای داده است. این ابواب در سه گروه جای گرفته اند:

1. شـناخت خصوصیات جسمی و روحی افراد که دو باب بصائر بر این مطلب دلالت دارند.(2) در باب اول، ائمه (علیهم السلام) بر این مطلب تأکید می کنند که ما با دیدن چهرهٔ افراد ایشان را می شناسیم و از اعتقادشان آگاه می گردیم. البته بابی مشابه به این باب در کافی نیز وجود دارد، اما از آنجا که روایات آن باب فقط در بیان تفسیر آیهٔ 75 سورهٔ حجر(3) – و تطبیق متوسمین بر ائمه (علیهم السلام) – است و به طور مستقیم گویای گسترهٔ علم امام نیست، از ذکر آن صرف نظر کردیم.(4)

2. علم به اعتقاد افراد(5) در شش باب که حاوی 28 روایت است.

3. علم به اعمال افراد(6) در نُه باب که 72 روایت را در بر می گیرد.

بـاب دیگری که در کـافی مشـابه عنوان باب بصائر است، به شـناخت ائمه (علیهـم السـلام) نسـبت به اصـحاب واقعی از مـدعیان دروغین اختصاص یافته است. تعـداد روایات کافی در این باب، سه حـدیث و تعداد روایات بصائر چهار حدیث است؛ اما هیچ یک از روایات این باب از بصائر در کافی درج نشـده و در مقابل، سه روایت کافی در ابواب دیگری از بصائر آمده است.(7) از مجموع 120 حدیث این باب ها، نوزده حدیث به کافی راه یافته است.

1- . کلینی، کافی، ج1، ص260.
2- . صفّار، بصائر الدرجات، ص259 و 354.
3- . «إِنَّ فی ذلِکَ لایاتٍ لِلْمُتَوَسِّمین».
4- . کلینی، کافی، ج1، ص218.
5- . همان، ص82، 242، 250، 396، 419، 431، 434، 435 و 437.
6- . همان، ص438؛ صفّار، بصائر الدرجات، ص86، 88 و 387.
7- . صفّار، همان، ص333 و 337.

اگرچه از روایات باب مربوط به این موضوع در کافی، شناخت امام نسبت به ابعاد جسمی، روحی و عملی انسان به طور کامل استفاده نمی شود، کلینی با درج نوزده روایت در سایر ابواب نشان داده که این دانش را پذیرفته است و اهل بیت (علیهم السلام) را عالم به خصوصیات جسمی و روحی و آگاه از اعمال می داند و در این موضوع نیز با صفّار مخالفتی ندارد.

شناخت تمام زبان ها

زبان (به معنای سخن گفتن) از مهم ترین کنش های انسان و پل ارتباط انسان ها و انتقال خواسته ها و افکارشان با یکدیگر است و به همین دلیل، از رفتارهای تکرارپذیر انسان و از اهمیت و جایگاه ویژه ای برخوردار است. از آنجا که ولایت ائمه (علیهم السلام) به عرب زبان ها محصور نیست و شامل تمام زمان ها و مکان هاست، ضروری می نماید که امام بتواند با سایر امت ها و نژادها ارتباط برقرار کند. صفّار روایات این بحث را در دو باب بصائر جای داده است.(1) مجموع روایات این دو باب 22 حدیث است که دو مورد از آن در کافی نیز آمده اند.(2) در دومین حدیث مشترک، از امام حسن مجتبی (علیه السلام)نقل شده که من بر تمام زبان های شرق و غرب آگاهم. کلینی بابی به این بحث اختصاص نداده، اما با درج روایات این بحث، اتحاد نظر خویش با صفّار را به اثبات رسانده است. همچنین در باب «هر کتابی که خدا نازل کرده، نزد ائمه (علیهم السلام) موجود است و به هر لغتی که باشد آن را می دانند»(3) بر این نکته تأکید می کند که آن بزرگواران به زبان کتاب های آسمانی آشنا هستند و ایننیز خود دلالت دارد که کلینی این مطلب را پذیرفته است.

فهم سخن حیوانات

از جملهٔ دانش های زمان حال، فهم سخن حیوانات است. از قرآن کریم معلوم می شود که سلیمان نبی (علیه السلام)از این دانش و توان برخوردار بوده و سخن او با هدهد و فهم کلام مورچه در قرآن گزارش شده است. صفّار در سه باب، این دانش را برای ائمه (علیهم السلام) اثبات کرده و فهم کلام پرندگان، چهارپایان و مسوخ را به ایشان نسبت داده است.(4) اگرچه کلینی بابی را به این موضوع اختصاص نداده، با

1- . کلینی، همان، ص462 و 466؛ صفّار، همان، ص335 و 338.

2- . کلینی،کافی، ج1، ص227.

3- . صفّار، بصائر الدرجات، ص341، 347 و 353.

4- . ر.ک: حمادی، عبدالرضا، «گسترهٔ علم امام در مقایسهٔ روایات اصول کافی و بصائرالدرجات»، (پایان نامهٔ کارشناسی ارشد دانشکدهٔ علوم حدیث)، فصل دوم، گفتار امور ثابت عینی مادی در آینده.

درج هشت روایت از مجموع 43 روایت، در این موضوع نیز با صفّار هم رأی است.

بنـابراین از مجموع روایات دو کتاب کافی و بصائر روشن می شود که ائمه (علیهم السـلام) از خصوصـیات جسـمی و روحی افراد، اعمال ایشان و از سـخن حیوانات در زمان حال آگاه اند. ذکر این نکته لازم است که از مجموع این روایات عام بودن چنین دانشی برای تمام زمان ها استفاده نمی شود؛ زیرا امام در مقام بیان اصل موضوع است و مقدمات حکمت نسبت به خصوصیات تمام نیست؛ لذا تمسک به اطلاق روایات صحیح نیست.

امور ثابت عینی مادی در آینده

از بحث انگیزترین مباحث علم امام، آگاهی او به آینده است. اگرچه بعضـی چنین دانشـی را از ائمه (علیهم السـلام) نفی می کنند و آن را مخالف قرآن می دانند،(1) کلینی و صـفّار این دانش را برای ائمه (علیهم السـلام) ثابت می داننـد و دانش نفی شـده در قرآن را علم غیب (دانشـی که از دیگری دریـافت نشـده) می داننـد که فقط علم الهی چنین خصوصـیتی دارد. این دانش به تناسب عنوان ابواب دو کتاب، در چهار گفتار بررسی خواهد شد.

منفعت ها و خسارت ها

زندگی بشـر از دو دسـته امور پیدا و پنهان تشـکیل شده است و انسان ها همواره در پی کشف مسائل پنهان برای جلب منفعت بیشتر و دفع مضرات از خود بوده اند. روایاتی از اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده که ایشان از این مسائل آگاه اند و می توانند از آن خبر دهند. نمونه های فراوانی نیز از اصـحاب ایشانقل شـده که امامان از آینـدهٔ ایشان خبر داده انـد؛ اخبار شـهادت امیرالمؤمنین (علیه السـلام)و اباعبدالله (علیه السـلام)توسط پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)،(2) خبر پارس کردن سگ های ربذه بر عایشه،(3) اطلاع از شهادت عمار به دست گروه سرکش،(4) خبر از به صلیب کشیده شدن میثم تمار و جویریه، قطع شدن دست و پای رشید هجری و کشته شدن کمیل بن زیاد به دست حجاج بن یوسف، نمونه هایی از این اخبارند.(5)

1- . مجلسی، بحار الانوار، ج93، ص358.

2- . مفید، الجمل، ص318.

3- . مجلسی، همان، ج33، ص12.

4- . حلی، کشف الیقین، ص77.

5- . کلینی، کافی، ج1، ص264.

کلینی در کافی روایات این موضوع را در یک باب(1) جای داده است. تعداد روایات این باب دو حدیث است؛ اما صفّار دو باب با هشت حدیث را به این بحث اختصاص داده است.(2)

عنوان بـاب اول بصـائر مشـابه عنوان بـاب کافی است و تعـداد روایت مشترک این دو باب یک مورد است.(3) روایت دیگر کـافی در باب دیگری از بصائر آمده است؛(4) لذا کافی در این باب، روایت اختصاصـی ندارد. همچنین دو روایت بصائر در کافی یافت نشد. از مجموع این گروه از روایات روشن می شود که در این موضوع نیز کلینی و صـفّار اشتراک نظر دارند و ائمه (علیهم السـلام) را عالـم به حوادث آینده می دانند.

زمان رحلت

بُعـد دیگر علم ائمه (علیهم السـلام) دربارهٔ حوادث آینـده، علم امام به زمان ارتحال خویش است. در کافی و بصائر یک باب به این بحث اختصاص یافته است.(5) تعـداد روایات این باب در کافی هشت حـدیث و در بصائر چهارده حدیث است و این دو کتاب در چهار مورد مشترک اند.(6) دو روایت دیگر باب بصائردر سایر ابواب کافی آمـده است.(7) چهـار روایت در کافی و هشت روایت در بصائر از موارد اختصاصـی هر کتاب است. با بررسـی روایات این دو باب روشن می شود کلینی و صـفّار این دانش را نیز برای اهل بیت (علیهـم السـلام) پذیرفته اند و در علم امام به زمان رحلت خویش اختلافی ندارند.

علم به وصی و امام بعد از خود

از دیگر شاخه های آگاهی ائمه (علیهم السـلام) به حوادث آینده، علم هر امام به امام و وصـی بعدی است. روایات این بحث در یک باب از کـافی قرار گرفته اند(8) که تعـدادشان هفت حـدیث است. در بصـائر دو بـاب برای این موضوع سامان یافته است؛ در یک باب روایات مربوط به شناخت امام نسبت به امام پس

1- . صفّار، بصائر الدرجات، ص260 و 422.

2- . کلینی، همان؛ صفّار، همان، ص260.

3- . کلینی، کافی، ج1، ص264؛ صفّار، بصائر الدرجات، ص422.

4- . کلینی، همان، ص258؛ صفّار، همان، ص480.

5- . کلینی، همان، ص258، 259 و 260؛ صفّار، همان، ص482، 483 و 484.

6- . کلینی، همان، ص258، 259 و 260؛ صفّار، همان، ص482، 483 و 484.

7- . کلینی، همان، ص468 و 491؛ صفّار، همان، ص483 و 484.

8- . کلینی، همان، ص276.

از خود و در باب دیگر احادیث شناخت وصی امام آمده است.(1) مجموع روایات این دو باب یازده حدیث است.

باب اول در بصائر متناظر عنوان باب کافی است و تعـداد روایات مشترک این دو باب دو حدیث است.(2) در باب دوم بصائر روایتی درج شـده که با روایت هفتم باب کافی مشترک است.(3) در سه حـدیث نیز اشتراک در غیر باب برقرار است.(4) همچنین دو روایت باب اول بصائر در ابواب دیگر کافی درج شـده انـد. بنابراین، تعـداد روایات مشترک دو کتاب که بر این دانش دلالت دارنـد، هشت حـدیث و تعداد روایات اختصاصـی کافی یک حـدیث است. این روایات از اتحاد نظر کلینی و صـفّار دربارهٔ این دانش ائمه (علیهم السـلام) حکایت می کنند.

اهل بهشت و دوزخ

از جملـهٔ مسـائلی که تحقق خواهـد یـافت، ورود افراد به بهشت یـا دوزخ است. در بصائر به صورت ویژه ای به این بحث پرداخته شـده و آگاهی ائمه (علیهم السـلام) به اهل بهشت و دوزخ در زمرهٔ گسترهٔ دانش ایشان دانسـته شده است. صفّار دو باب از کتاب خویش را به این بحث اختصـاص داده و در مجمـوع 25 حـدیث متنـاسب با این موضوع آورده است.(5) از این تعـداد، دو مـورد به کـافی راه یـافته و 23 مورددیگر را کلینی نقـل نکرده است. اگرچه این دو روایت، علم پیـامبر (صـلی الله علیه و آله و سـلم)به اهل بهشت و دوزخ را اثبات می کند، با ضـمیمهٔ این مطلب که ائمه (علیهم السـلام) از تمام دانش رسول خدا (صـلی الله علیه و آله و سلم)بهره مندند. از دیدگاه کلینی نیز این دانش برای ائمه (علیهم السـلام) ثابت می شود و همین مقدار در همراهی کلینی با صـفّار – در این موضوع – کافی است. اشاره به این نکته لازم است که صـفّار در چگونگی دستیابی رسول خدا (صـلی الله علیه و آله و سلم)به این دانش، روایات به معراج رفتن آن حضرت را همراه با جزئیات نقل می کند.

امور ثابت عینی غیر مادی

حقـایق عـالم را می توان به دو دسـتهٔ مـادی و غیرمـادی تقسـیم کرد. مادیات، محصور به قیـد زمان (گذشـته، حال و آینـده) هسـتند؛ اما غیرمادیات چنین حالتی ندارند و از نوعی ثبات در مقایسه با

ص: 219

1- . صفّار، بصائر الدرجات، ص473 و 474.

2- . کلینی، کافی، ج1، ص277؛ صفّار، همان، ص474.

3- . کلینی، همان؛ صفّار، همان، ص473.

4- . کلینی، همان، ص276 و 277؛ صفّار، همان، ص475 و 476.

5- . صفّار، همان، ص190.

امور مادی برخوردارند. در این گفتار به بررسی اسم اعظم، علوم انبیا (علیهم السلام) و فرشتگان و انتساب علم غیب به اهل بیت (علیهم السلام) می پردازیم. اگرچه برخی از علوم انبیا و فرشتگان ناظر به امور مادی است، از آنجا که این دانش شامل احوال خود ملائکه و عوالم فرامادی است، این بحث را در این گفتار مطرح کردیم. همچنین دانش اسم اعظم و علم غیب نیز علم به مادیات محسوب نمی شود؛ لذا در این گفتار بررسی می شود.

اسم اعظم

در اینکه حقیقت اسم اعظم چیست و چگونه صاحب آن قادر به تصرف در عالم است، اختلاف هست. این اختلاف ناشی از روشن نبودن این بحث در روایات است و هر کس با گمانه زنی و حدس به آن می پردازد. اسم اعظم، از نام های پروردگار است که انسان برای برآورده شدن حاجتش، با آن اسم خدا را می خواند و هرگاه خدا با اسم اعظم خوانده شود، ارادۀ خداوند به آن درخواست تعلق می گیرد و کم تر از آنی محقق می شود. نمونه ای از این تصرفات، انتقال تخت ملکۀ سبا به دربار سلیمان نبی (علیه السلام)است.(1)

ابواب مربوط به دانش ائمه (علیهم السلام) به اسم اعظم در کافی یک باب و در بصائر سه باب (شامل 29روایت) است(2) که در یک باب با کافی متناظرند. این دو باب در دو روایت از مجموع نُه روایت مشترک اند.(3) تعداد روایات کافی در این بحث سه حدیث است که هر سه مورد آن در بصائر موجود است. یک روایت دیگر کافی - در ادامۀ این باب - با عنوان «نادر من الباب» درج شده است.(4) هفت روایت دیگر بصائر در کافی یافت نشد. از 21 روایت باب دوم بصائر سه مورد در کافی درج گردیده است؛(5) اما از چهار روایت باب سوم بصائر هیچ روایتی به کافی راه نیافته است. بنابراین، مجموع روایات مشترک در این بحث شش مورد و مجموع روایات اختصاصی بصائر 28 مورد است.

کلینی و صفّار معتقدند: ائمه (علیهم السلام) به 72 حرف از مجموع 73 حرف اسم اعظم آگاه اند و این

1- . نمل: 40.
2- . صفّار، بصائر الدرجات، ص208، 212 و 217.
3- . کلینی، کافی، ج1، ص230؛ صفّار، همان، ص208.
4- . کلینی، همان؛ صفّار، همان، ص211.
5- . کلینی، کافی، ج1، ص229 و 257؛ صفّار، بصائر الدرجات، ص212، 213 و 214.

اسم ها به ایشان قـدرتی خارق العاده داده است؛ به این معنا که هرگاه خـدا را با این اسامی بخواننـد، خداوند دعای ایشان را مسـتجاب می کند. در این موضوع نیز کلینی صفّار را همراهی کرده و نظریهٔ مکتب قم را پذیرفته است.

علوم پیامبران و فرشتگان

یکی دیگر از جنبه های علوم ائمه (علیهم السلام) دانش فرشتگان و رسولا ن است. نکتهٔ درخورد توجه در روایات این موضوع این است که ائمه (علیهم السـلام) این دانش را اعم از وراثتی و اهـدایی پروردگار می داننـد. تعداد روایات این بحث در کافی چهار حدیث است که در یک باب آمده اند.(1) در بصائر نیز یک باب به این بحث اختصاص یافته که در بر دارنـدهٔ هجـده حدیث است.(2) تعداد روایات مشترک این دو باب، سه حدیث است(3) و در دو حـدیث دیگر در غیر باب مشترک اند؛(4) اما دوازده حـدیث در بصائر درج گردیده که در کافی موجود نیست. در هر حـال، عنوان بـاب در دو کتاب، گویای اشتراک نظر کلینی و صـفّار در پـذیرش این دانش برای ائمه (علیهـم السـلام) است.

علم غیب

از جملـهٔ مباحث مهم در گسترهٔ دانش امام، بحث علم غیب است. به نظر می رسد میان بزرگان، در این باره اختلاف مفهومی وجود دارد؛ نفی کننـدگان علم غیب آن را به معنای دانشـی که از دیگری اخـذ نگردیـده می دانند که کلینی و صـفّار در این گروه جای دارند. در مقابل، قائلاـن علم غیب آن را دانسـتن امور پنهـان از نظر معنـا می کننـد. بنابراین، بسـیاری از نزاع های علم غیب ائمه (علیهـم السـلام) بی مورد است.

در کافی بابی(5) حاوی چهار حدیث در این زمینه، درج شده است که در ابواب بصائر عنوانی مشابه آن یافت نشد. البته تمام احادیث این باب در بصائر آمده، اما صفّار بابی به آن اختصاص

ص: 221

1- . کلینی، همان، ص255.

2- . صفّار، همان، ص109.

3- . کلینی، همان، ص255 و 256؛ صفّار، همان، ص109، 110 و 111.

4- . کلینی، همان، ص148 و 255؛ صفّار، همان، ص109 و 394.

5- . کلینی، کافی، ج1، ص256.

نداده است.(1) به نظر می رسد دلیل این امر، اثباتی بودن ابواب بصائر است؛ یعنی صفّار در پی اثبات علوم ائمه (علیهم السلام) است؛ نه نفی دانش از ایشان؛ حال اینکه این چهار روایت در پی نفی دانش غیب از ائمه (علیهم السلام) هستند؛ لذا صفّار آنها را در لابه لای سایر روایات درج کرده است. البته نقل این روایات، خود دلیل پذیرش این نظریه از طرف صفّار است.

امور غیر ثابت

در یک تقسیم بندی دیگر، می توان حقایق عالم را به دو دستهٔ ثابت و غیر ثابت تقسیم کرد. حقایق ثابت، تحقق یافته و موجودند؛ در حالی که حقایق غیر ثابت هنوز تحقق نیافته و از مسائلی هستند که در قضا و قدر الهی جای دارند و به دو گروهِ حتمی و غیر حتمی تقسیم می شوند. امور حتمی اموری هستند که خداوند وعدهٔ تحقق آنها را داده و تخلف ناپذیرند؛ اما امور غیر حتمی ممکن است تغییر یابند و برای خداوند در مورد آنها «بدا» حاصل شود. ائمه (علیهم السلام) به این گروه نیز علم داشته اند؛ اما دانشی متغیر و بداپذیر که با تحقق بدا، از آن نیز آگاه می شوند.

کلینی دو باب کافی را به این بحث اختصاص داده(2) و صفّار روایات این موضوع را در چهار بابدرج کرده است.(3) در این بحث، کافی هفت و بصائر 34 روایت آورده است. در بصائر دو باب مشابه به باب های کافی یافت شد. تعداد روایات مشترک دو باب اول، سه مورد(4) و تعداد روایات اختصاصی بصائر چهار مورد است. مشترکات دو باب دیگر، دو مورد در باب(5) و دو مورد در غیر باب است(6) و در مجموع میان دو کتاب ده روایت مشترک هست. کافی روایت اختصاصی ندارد؛ اما مجموع روایات اختصاصی بصائر 23 مورد است. این روایات، قابلیت افزایش دانش ائمه (علیهم السلام) را به اثبات می رسانند و بر این نکته تأکید می کنند که دانش ائمه (علیهم السلام) در زمان های مختلف و به طور خاص در شبهای جمعه افزایش چشمگیری می یابد.

1- . ر.ک: صفّار، بصائر الدرجات، ص113، 213، 315 و 378.

2- . کلینی، همان، ص253 و 254.

3- . صفّار، همان، ص130، 392، 395 و 464.

4- . کلینی، کافی، ج1، ص253 و 254؛ صفّار، بصائر الدرجات، ص130 و 131.

5- . کلینی، همان، ص254؛ صفّار، همان، ص395.

6- . کلینی، همان، ص255؛ صفّار، همان، ص392.

از دیگر ابواب کافی دربارهٔ تکامل پذیری دانش ائمه (علیهم السلام) بابی است که روایات تقسیم کنندهٔ دانش ایشان را در بر دارد. در بصائر نیز روایات این موضوع در یک باب(1) آمده است. تعداد روایات این باب سه حدیث است که دو حدیث از آن متحد است. تعداد روایات مشترک در باب، دو مورد است(2) و یک حدیث از کافی در بابی دیگر از بصائر درج شده است.(3) بنابراین، هیچ یک از دو کتاب روایت ویژهٔ خود ندارد و هر دو، در تمام احادیث این موضوع مشترک اند؛ در نتیجه اتحاد کامل دیدگاه کلینی و صفّار در این موضوع نیز روشن می شود.

علم عام

مراد از علم عـام، دانش امـام به تمام حقایق عالـم و افعال و مقـدرات الهی است. در کافی سه باب و در بصائر چهار باب بر دانش عام اهل بیت (علیهم السلام) دلالت دارد که سه باب از دو کتاب با یکدیگر مشابهت دارند. عنوان این باب ها در سه گروه قرار می گیرند:

1. ائمه (علیهم السلام) خزانه داران دانش پروردگارند؛(4)

2. ائمه (علیهم السلام) هرگاه بخواهند، دانش می یابند؛(5)

3. دانشِ آنچه بوده و هست در اختیار ائمه (علیهم السلام) است.(6)

مجموع روایات بصائر 38 و کافی پانزده حـدیث است. تعـداد مشترکات دو باب اول شـش مورد در باب(7) و یـک مورد در سایر ابواب است(8) و بصائر نُه حدیث اختصاصـی دارد. در دومین باب از کافی و بصائر، در سه حدیث اشتراک وجود دارد(9) و آنها در یک حدیث در سایر ابواب مشترک اند.(10) تعداد روایات اختصاصی بصائر یک مورد است. در سومین باب از دو کتاب در یک

1- . صفّار، همان، ص318.

2- . کلینی، همان، ص264؛ صفّار، همان.

3- .کلینی، همان؛ صفّار، همان، ص316.

4- . کلینی، کافی، ج1، ص192؛ صفّار، بصائر الدرجات، ص103.

5- . کلینی، همان، ص258؛ صفّار، همان، ص315.

6- . کلینی، همان، ص260؛ صفّار، همان، ص127.

7- . کلینی، همان، ص192 و 193؛ صفّار، همان، ص103، 104 و 105.

8- . کلینی، همان، ج2، ص8 ؛ صفّار، همان، ص106.

9- . کلینی، کافی، ج1، ص258؛ صفّار، همان، ص315.

10- . کلینی، همان، ج1، ص257؛ صفّار، همان، ص315.

روایت باب، اشتراک وجود دارد(1) و در پنج روایت در سایر ابواب مشترک اند.(2) تعداد احادیث اختصاصی بصائر چهار مورد است. اگرچه هیچ روایتی از باب چهارم بصائر(3) به کافی راه نیافته است، روایات این باب مطلب بیشتری بر مباحث این موضوع نمی افزایند و موجب کاستی در روایات عام دانش ائمه (علیهم السلام) نیز نمی شوند. بنابراین، کلینی و صفّار در این بحث نیز اتحاد نظر دارند.

نتیجه گیری

در مجموع از بررسی روایات گسترۀ علم امام در دو کتاب کافی و بصائر الدرجات روشن می شود که میان کلینی و صفّار در گسترۀ دانش ائمه (علیهم السلام) اختلافی نیست و هر دو، دایرۀ دانش ایشان را حقایق تحقق یافته و مقدرات آینده می دانند و البته دانش ایشان دربارۀ آینده را بداپذیر می دانند و اطلاق علم غیب بر آن را صحیح نمی شمرند. علم کامل به احکام شرعی، اطلاع از وقایع گذشته، آگاهی به امور در حال وقوع و علم به مقدرات آینده، گستره ای عظیم از دانش را برای اهل بیت (علیهم السلام) ترسیممی کند که در بر گیرندۀ تمام خلقت است. البته ثابت بودن این گستره به معنای علم فعلی به آن نیست؛ بلکه از منظر روایات ارائه شده در این دو کتاب، ائمه (علیهم السلام) هنگام نیاز و ضرورت از این دانش استفاده می کنند تا در اِعمال ولایت، عالمانه حرکت نمایند.(4)

مجموع روایات بررسی شده دربارۀ گسترۀ علم امام در کتاب بصائر الدرجات 423 حدیث است. از کتاب کافی نیز 85 حدیث - در ابواب اختصاص یافته به این بحث - بررسی شد که هفتاد مورد آن در بصائر نیز درج گردیده است. پنج مورد از این احادیث را کلینی به واسطۀ استادان خود از صفّار نقل می کند. با بررسی اسناد سایر روایات معلوم می شود اینکه کلینی از صفّار کم نقل می کند، به سبب بی اعتمادی به او یا نپذیرفتن روایات وی نیست؛ بلکه کلینی همان مضامین را با سندهایی کوتاه تر و بدون نیاز به اخذ از صفّار، از سایر مشایخ هم دورۀ او دریافت کرده است؛ به عبارت دیگر، نقل از صفّار باعث طولانی شدن اسناد می شد.

1- . کلینی، همان، ج1، ص261؛ صفّار، همان، ص128.

2- . کلینی، همان، ص260، 261 و 262؛ صفّار، همان، ص123، 124 و 129.

3- . صفّار، همان، ص106.

4- . حمادی، «گسترۀ علم امام در مقایسۀ روایات اصول کافی و بصائر الدرجات»، (پایان نامۀ کارشناسی ارشد دانشکدۀ علوم حدیث)، فصل دوم، گفتار دوم.

این بررسی مشخص می کند که کلینی نه تنها از گفتمان قم دست برنداشته، بلکه با ارائهٔ نمونه هایی از روایات این بحث، تفکر به ارث رسیده از کوفه به قم را به ری(1) و بغداد منتقل کرده است.(2)

تعداد روایات مشترک در ابوابی که عنوان مشابه در دو کتاب دارند 43 مورد و تعداد روایات مشترکی که در باب اشتراک ندارند در مجموع دو کتاب 97 مورد است.(3)دربارهٔ حجم بالای روایات صفّار باید بگوییم که وی به نقل یک حدیث با سندهای مختلف و طریقه ای متفاوت پرداخته است. شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین یکی از راه های وثوق به اخبار را تکرار اسناد روایت در یک اصل می داند.(4) این مطلب نشان می دهد صفّار در پی ایجاد وثوق به محتوای این روایات بوده است و به همین دلیل روایات تکراری در بصائر بسیارند.

همچنین از مقایسهٔ این دو کتاب روشن می شود که کلینی به نقل روایات مصداقی و احادیث ناقل جزئیات کم تر پرداخته است؛ در حالی که صفّار این گونه روایات را نیز نقل کرده و شاید همین امر موجب غریب نمایی روایات این کتاب گردیده است.

عناوین ابواب در هر دو کتاب برگرفته از روایات است؛ با این تفاوت که کلینی عنوان های خود را عام تر از صفّار می نویسد تا بتواند روایات مشابه را ذیل یک باب جمع کند و از حجم کتاب بکاهد؛ زیرا وی در پی ارائهٔ مجموعه ای از اعتقادات و احکام عملی و اخلاقی برای ارائه به جامعهٔ

ص: 225

1- . مرحوم آیت الله بروجردی معتقد است کافی قبل از عرضه در بغداد، در ری و قم عرضه شده است (ر.ک: بروجردی، سید حسین، تجرید الأسانید).

2- . اندرو نیومن در کتاب The formative period of twelve Shiism معتقد است که کلینی برای ارائهٔ تفکر حوزهٔ حدیثی قم در بغداد، با پراکنده کردن احادیثی که بر جایگاه بالای ائمه (علیهم السلام) دلالت دارند، از بازخورد حوزهٔ عقل گرای بغداد با این دسته از احادیث جلوگیری کرد. این تفکر با این پیش فرض پدید آمده که کلینی کافی را در بغداد تألیف و منتشر کرده است. وی می نویسد با وجود این، کلینی در نهایت با کاهش تعداد احادیث مربوط به ابعاد خاص علم و قدرت ائمه (علیهم السلام) و با ذکر پراکندهٔ آنها در جلدها و ابواب گوناگون و نامتناسب - که موجب تقلیل تأثیر همه جانبهٔ آنها می شد - یا با حذف آنها - به طور کلی - آن دسته از احادیث بصائر را که بر ابعاد شگفت انگیزتر توانایی ها و علم ائمه (علیهم السلام) تأکید داشت، عموماً کمرنگ کرده است (ر.ک: نیومن، اندرو. جی، دورهٔ شکل گیری تشیع دوازده امامی، ص276، 319، 323 و 347).

3- . توجه به این نکته لازم است که در کافی تعدادی از این روایات در ابوابی که از گسترهٔ علم ائمه (علیهم السلام) سخن می گویند ذکر نشده اند؛ لذا آمار مشترکات، بیش از آمار روایات بررسی شده در کافی است.

4- . شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ص26.

عمومی شیعه بوده است و به همین دلیل از زیاد شدن حجم کتاب پرهیز کرده است.(1)

ص: 226

1- . کلینی در مقدمهٔ کتاب چنین می نویسد: و خداوند تألیف آنچه را خواسته بودی بر من آسان ساخت و امید دارم آن گونه که خواسته بودی باشد. پس اگر در جایی از آن کوتاهی یافتی، نیّت ما در اهدای خیرخواهی کم نبوده؛ [چراکه] خیرخواهی برای برادران و هم کیشان واجب است؛ علاوه بر اینکه امید داریم در [ثواب] هر آنچه از این کتاب اخذ می شود و در هر عمل بر محتوای آن در روزگار خویش تا انتهای دنیا شریک باشیم؛ چراکه خدا واحد است و محمد پیامبر خاتم، واحد است و مکتب یکی است و حلال محمد حلال و حرام او تا روز قیامت حرام است. کتاب الحجه را به مقدار کمی گستردیم و به مقدار استحقاقش تمام نکردیم؛ چرا که دوست نداشتیم از بهرهٔ آن [در این کتاب] بی نصیب بمانیم و امیدواریم که خداوند نیّت ما را آسان سازد و اگر اجل مهلت دهد کتابی تألیف کنیم که گسترده تر و کامل تر از این باشد که حقش را ادا کند (کلینی، کافی، ج1، ص9).

کتاب نامه

1. بروجردی، سید حسین، تجرید الأسانید، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، 1409ق.

2. بهایی، محمد بن الحسین، مشرق الشمسین، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، 1372.

3. حمادی، عبـدالرضا، «گسترۀ علم امام در مقایسـۀ روایات اصول کافی و بصائر الـدرجات»، پایان نامۀ کارشناسـی ارشد دانشـکدۀ علوم حدیث.

4. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، قم: انتشارات جامعۀ مدرسین، 1403ق.

5. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، 1413ق.

6. صفّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، قم: کتابخانۀ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1404ق.

7. علامه حلی، حسن بن مطهر، کشف الیقین فی فضائل امیر المؤمنین (علیه السلام)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1411ق.

8. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانۀ امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، 1406ق.

9. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، 1365ش.

10. مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول الکافی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1421ق.

11. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، 1404ق.

12. ---------- ، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیة، 1404ق.

13. نیومن، اندرو.جی، دورۀ شکل گیری تشیع دوازده امامی، ترجمه و نقد: مؤسسۀ شیعه شناسی، قم: شیعه شناسی.

عقل گرایی شیخ صدوق و متکلم بودن او

عقل گرایی شیخ صدوق

و متکلم بودن او

رضا برنجکار(1)

سید محسن موسوی(2)

درآمد

برخی از تحلیل گران با دوعنوان «عقل گرایی» و «نص گرایی» دانشمندان مسلمان را دسته بندی و گروهی را عقل گرا و گروهی دیگر را نص گرا معرفی می کنند.1 این تحلیل گران معمولاً ـ تعریف و ملاک روشنی برای این دو مفهوم عرضه نمی کنند. مفاهیم عقل گرایی و نص گرایی ممکن است شامل طیف وسیعی از متفکران باشد؛ حتی می توان برخی افراد را هم عقل گرا دانست و هم نص گرا. برای مثال، اگر از این دو واژه معنای لغوی را قصد کنیم، می توانیم بگوییم اکثر دانشمندان و همهٔ دانشمندان امامیه، هم عقل گرا هستند و هم نص گرا. همچنین است اگر عقل گرا و نص گرا را کسی بدانیم که عقل و نص را قبول دارد و به نحوی از آن استفاده می کند. اگر عقل گرا و نص گرا را بر اساس غلبهٔ توجه و استفاده از عقل یا نقل تعریف کنیم؛ تعریفی مبهم ارائه کرده ایم که حداقل در پاره ای موارد قضاوت را دشوار خواهد ساخت.

در بررسی موضع یک دانشمند درخصوص عقل و نص اگر نتوانیم ملاکی برای عقل گرایی و نص گرایی ارائه کنیم، می توانیم کارکردهایی را که او برای عقل و نص معتقد است، بررسی کنیم. اما اگر بر تعریف عقل گرایی و نص گرایی اصرار بورزیم، آن گاه به دو صورت می توانیم این دو واژه

1- استاد دانشگاه تهران.

2- دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث.

را تعریف کنیم: گونۀ نخست آنکه رابطۀ این دو مفهوم را از حیث مصادیقش تباین بدانیم و هردانشمندی را تنها در ذیل یکی از این دو مکتب قرار دهیم. گونۀ دیگر آنکه رابطه از نوعی دیگر همچون عموم و خصوص من وجه باشد.

اگر عقل گرا را کسی بدانیم که همۀ کارکردهای اصلی عقل را در معرفت دینی می پذیرد و نص گرا را کسی معرفی کنیم که نص را منبع معرفت دینی می داند، رابطه از نوع تباین نخواهد بود؛ زیرا برخی متفکران هم مصداقی برای مفهوم عقل گرا خواهند بود و هم مصداقی برای نص گرا.

بر اساس این تعریف، اهل الحدیث نص گرا، معتزله عقل گرا و امامیه هم نص گرا و هم عقل گرا خواهند بود؛ البته اگر جریان اصلی این گروه ها را در نظر بگیریم و از برخی تقریرهای فرعی و متاخر چشم پوشی کنیم.

کارکردهای عقلی و اصلی علم کلام در شش موردِ استنباط، تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات و رد عقاید معارض خلاصه می شود.1 به طور خلاصه تر می توان گفت: کارکردهای اصلی عقل در علم کلام در سه محورِ منبع بودن، ابزار بودن برای استنباط معارف از نقل، و ابزار بودن برای دفاع از معارف دینی، خلاصه می شود.

هدف اصلی این نوشتار نشان دادن مقدار بهره گیری شیخ صدوق از عقل در معارف دینی است. اما بر اساس تعریف پیش گفته می توان شیخ صدوق را، هم عقل گرا دانست و هم نص گرا؛ زیرا او گذشته از اینکه نص را منبع معارف دینی می داند و از نقل استفاده می کند، همۀ کارکردهای شش گانه یا سه گانۀ عقل در علم کلام را قبول دارد. او در آثار خود اعتبار و حجیت عقل در اعتقادات را، هم به عنوان منبع معرفتی و هم به مثابۀ ابزاری برای فهم معارف از نقل و دفاع عقلانی از آنها پذیرفته است. همچنین او عملکردی عقل گرایانه در کتاب هایش به نمایش می گذارد. از همین روست که این تحقیق در دو محور اصلیِ «دیدگاه صدوق دربارۀ عقل» و «عملکرد عقل گرایانۀ صدوق» سامان یافته است.

قبل از ورود به بحث باید تذکر دهیم که هرچند بیشتر دانشیان عصر ما صدوق را نص گرا و حتی اخباری یا ظاهری مسلک یا متمایل به اشاعره معرفی می کنند، برخی دیگر او را عقل گرا و نزدیک به معتزله می دانند. مارتین مکدرموت پس از نقل کلامی از صدوق دربارۀ رؤیت خدا و تعبیرات تشبیهی می گوید:

هیچ معتزلی ای نمی تواند روشن تر و آشکارتر از این سخن بگوید؛ به شکل کلی ابن بابویه کمال دقت را به خرج می دهد تا روایاتی را که در آنها گفته می شود خدا بدنی

دارد یا می تواند ببیند، چنان توجیه کند که رنگ تشبیهی نداشته باشد.(1)

وی حتی نوشتهٔ صدوق را دربارهٔ عدل الهی در کتاب التوحید تأثیر گرفته از معتزلیان می داند و می گوید:

تحقیق در آموزهٔ عـدل الهی در فصل آینده نشان خواهد داد که کتاب التوحید در زمانی متأخرتر از دوران فعالیت ابن بابویه در آن هنگام که تمـاس نزدیـک تری بـا معتزلیان داشت، نوشـته شـده بود. وی آموزهٔ عـدل در کتاب التوحیـد را کامل تر و درست تر از آنچه در الهـدایه و الاعتقادات آمده است، ارزیابی کرده است.(2)

مکـدرموت در یک داوری دیگر، ابن بابویه را نزدیک تر به معتزلیان می داند تا شـیخ مفید، و در حقیقت صدوق را عقل گراتر از شـیخ مفید می شمارد. وی گفته است:

ابن بابویه با اعتقاد داشتن به اینکه عمل، جزئی از ایمان است، بیش از مفید به معتزله نزدیک شده است.(3)

با توجه به نکتهٔ گفته شده و این نکته که واقعاً بهترین راه قضاوت دربارهٔ خردگرایی شیخ صدوق بررسی آثار و نوشته های اوست، در اینجا به بررسی مؤلّفه های لازم در شناخت جایگاه عقل نزد شیخ صدوق می پردازیم.

1. دیدگاه صدوق دربارهٔ عقل

یک. ماهیت عقل

صـدوق در هیچ یک از آثار موجودش، تعریفی از عقل ارائه نداده است، اما از دو طریق می توان به تعریفی مناسب رسـید که بتوان آن را به صدوق نسبت داد:

نخست از طریق روایـاتی که او دربـارهٔ عقل و ماهیت آن نقل کرده است. می دانیم که صـدوق روایات کتاب خود را در صورت رد نکردن صحیـح دانسـته و بـدان معتقـد بوده است. دیگر اینکه در نوشـته ها و بیان های صـدوق جملاتی دربارهٔ عقل، ماهیت، وظیفه و کارکرد آن وجود دارد که باجمع بندی و چینش صحیح آن در کنار هم می توان به تعریفی از عقل دست یافت.

1- . مکدرموت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص448.

2- . همان، ص427.

3- . همان، ص487.

بخشی از گزاره هایی که از تعابیر صدوق یا احادیث نقل شده توسط او دربارۀ عقل می توان استنباط کرد، چنین است:

شیخ صدوق عقل را حجت خدا بر مردم و تمیز دهندۀ راست از دروغ و خوبی از بدی و خیر از شر می داند.(1)

وی عقل را برترین آفریدۀ خدا و مطیع ترین، والاترین و شریف ترین آنها می داند. عبادت به واسطۀ آن انجام می شود و ثواب و عقاب بر اساس آن اعطا می گردد.(2)

به نظر وی عقل «ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» است.(3) او برای عقل نیروها و توان هایی را معتقد است که به تعبیر روایت به «سپاهیان عقل» تعبیر شده اند. عقل رهبر نیروهای نیک معرفی شده است.(4)

او عقل را ارزیاب صحت اقوال و اعمال می داند که به درستی یا نادرستی آنها حکم می دهد. به نظر او اگر عقل چیزی را روا ندانست یا به هر دلیل نپذیرفت یا محال دانست، آن چیز پذیرفتنی نیست.(5)

وی بر نادرستی برخی از گزاره ها به دلیل خروج آنها از قواعد عقلی و نپذیرفتن آن توسط عقل اذعان دارد.(6)

به نظر شیخ صدوق، عقل همپای نقل می تواند معرفت هایی را از اعتقادات برای انسان کشف کند.(7) وی در برخی از این موضوعات عمل عقل را منحصر به فرد می داند.(8) وی گزاره های دریافتی از عقل را دارای توان تخصیص یا تقیید گزاره های نقلی می داند.(9)

از برایند مجموعه این گزاره ها می توان این تعریف از عقل را به شیخ صدوق نسبت داد که:

1- . صدوق، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج1، ص86.

2- . همو، معانی الاخبار، ص312.

3- . همان، ص239.

4- . همو، الخصال، ص588.

5- . همو، التوحید، ص156.

6- . همان، ص299 و ص302.

7- . همان، ص290.

8- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص4.

9- . همو، معانی الاخبار، ص75.

عقل قوهٔ تمییز خیر و شر است که توانایی کسب معرفت و درک حقیقت را دارد و ارزیاب صحت اقوال و افعال است.

دو.اعتبار ادراکات عقلی

در بررسی مسائل مربوط به عقل، یکی از پرسش های مهمی که باید بدان پاسخ گفت این است که آیا آنچه عقل درک کرد یا بدان حکم راند، معتبر است یا خیر؟

به نظر می رسد که می توان به صورت موجبهٔ جزئیه اعتبار برخی از ادراکات و دلایل عقلی را به صدوق نسبت داد و بدین ترتیب قاعدهٔ کلی عدم اعتبار ادراکات و احکام عقلی را از دیدگاه صدوق باطل ساخت.

متکلمی که به این موجبهٔ جزئیه معتقد باشد، بی تردید اعتراف دارد که معرفت های حاصل از عقل وجود دارد که معتبر، قابل اعتنا و استناد است و بدون تأیید و یاری هر منبع دیگر از جمله وحی به دست می آید.

نخستین نکته که باید در این باره بدان پرداخت آن است که شیخ صدوق عقل را یکی از منابع معرفتی می داند که قابلیت کشف و فهم برخی از گزاره های دینی و توان تولید معرفت برای بشر را دارد. وی عقل را در شناخت خدا توانمند و یکی از راه های شناخت خدا را، شناخت با عقل و چنین ادراکی را برای عقل معتبر می داند. وی در پی حدیث دهم باب چهل و یک کتاب التوحید دربارهٔ شناخت خدا با خدا توضیحاتی می دهد و می گوید:

القول الصواب فی هذا الباب هو أن یقال: عرفنا الله بالله لأنا ان عرفناه بعقولنا فهو واهبها... .(1)

صدوق با بیان این عبارت اذعان می دارد که یکی از راه های شناخت خدا از طریق عقل است.

وی همچنین در آثارش به دلالت عقل تصریح می کند و به روشنی بیان می دارد که عقل است که انسان را به کشف و فهم این گزاره ها دلالت می کند. وی به دنبال حدیث نخست باب پانزدهم کتاب التوحید در تفسیر آیهٔ)الله نورالسموات والارض ... (،(2) پس از نقل و نقد نظریهٔ گروه مشبهه در معنای کلمهٔ نور و سپس بیان معنای مختار می گوید:

نور در اینجا به معنای هدایت کنندهٔ اهل آسمان و زمین است و خداوند این اسم را

1- . همو، التوحید، ص290.

2- . نور: 35.

توسعاً و مجازاً بر خویش روا شمرده است.

آن گاه می گوید:

إنّ العقول دالـة علی أن الله – عزوجـل – لایـجوز ان یکون نوراً و لاـ ضـیاء ولا من جنس الانوار لانه خالق الانوار و الضـیاء و خالق جمیع اجناس الاشیاء ... .(1)

دومین نکته اینکه از برخی اظهارات شـیخ صـدوق در آثارش بر می آیـد که ایشان عقل را به سان ملاک و معیاری می بیند که پذیرش یا ردّ داده ها توسط آن صورت می گیرد. هنگامی که وی با قضـیه و گزاره ای روبه رو می شود، برای دریافت صحت آن، به عقل رجوع می کند و آن را به عقل عرضه می دارد. در نهایت به داوری عقل رضایت می دهد و ادراک آن را معتبر می شمارد.

وی در پی حدیث هفدهم باب نهم از کتاب التوحید دربارهٔ اثبات قادر بودن خداوند می گوید:

از جملـهٔ دلایل بر اینکه خداونـد قادر است، اینکه وقتی ثابت شـد که جهان ساختهٔ سازنده ای است و دریافتیم کسـی که توانا نیست نمی توانـد چیزی را بسـازد – به دلیـل آنکه زمین گیر نمی توانـد راه برود و از ناتوان کاری ساخته نیست – خواهیم دانست آنکه هستی را ساخته است تواناست و اگر غیر از این باشـد بایـد ما که ابزار پرواز نداریم بتوانیم پرواز کنیم یا بتوانیم در عین از دست دادن حواس، درک کنیم. و چون تحقق چنین چیزی بیرون از دایرهٔ خردمندی است، قسمت اول هم چنین است.(2)

وی همچنین در برخی بیاناتش این گونه اظهار می دارد که عقل، گزاره ای را باطل می دانـد و حتی اجازهٔ این تصور را به انسان نمی دهد. او به دنبال حدیث ششم باب چهل و دو از کتاب التوحید دربارهٔ اثبات حدوث جهان استدلال می آورد و می گوید:

از جملهٔ دلایل حدوث جهان این است که ما خود و دیگر اجسام را می بینیم که از زیاده و نقصان جدا نیست و ... .

آن گاه می گوید:

و لیس یجوز فی عقل و لایتصور فی وهـم ان یکون ما لـم ینفک من الحوادث و ما لـم یسبقها قدیماً... .(3)

1- . صدوق، همان، ص156.

2- . همان، ص134.

3- . همان، ص299.

مشاهده می شود که شیخ معتقد است عقل اجازهٔ این تصور را نمی دهد که اشیایی که همواره با حدوث همراه است و ما تدبیرها و تغییرها را در آن می بینیم، از سازنده ای نباشد یا بدون تدبیر کننده ای پیدا شود. صدوق در ادامهٔ این بحث در مقامی دیگر می گوید:

اگر تصور کنیم که اجسام تدبیرشونده و تغییرکننده، بدون تدبیرکننده و سازنده ای به وجود آمده است، قابل تصورتر و ممکن تر این باشد که باید نوشته ای بی نویسنده، خانه ای بی سازنده و نقاشی استواری بدون نقاش وجود داشته باشد... . فلمّا کان رکوب هذا و اجازته خروجاً عن النهایة و العقول کان الاوّل مثله.(1)

شیخ صدوق در این بیان تحقق چنین مطلبی یعنی پذیرش و رَوایی وجود نوشته بدون نویسنده و... را خروج از خردورزی و عقل مداری دانسته است. پس وی در اینجا عقل را به سان میزانی در پذیرش گزاره ها به کار می گیرد. بدین صورت که چیزی که عقل آن را بپذیرد رواست و نپذیرفتن گزاره ها توسط عقل دلیل بر ناروایی آن گزاره است.

صدوق برخی از مسائل مطرح شده در روایات را به نقد می کشد و در داوری میان صحت و عدم صحت محتوای آن از عقل مدد جسته، بیان می دارد که این روایت از نظر عقل پذیرفته نیست یا از مواردی است که عقل آن را محال می شمرد. وی در بیان علتِ نهادنِ کنیهٔ ابوتراب به امام علی (علیه السلام)روایتی را نقل می کند که حاکی داستان وقوع مشاجره میان حضرت علی (علیه السلام)و حضرت زهرا (علیها السلام)است. وی این خبر را غیر معتمد می داند و می گوید که اعتمادی به این حدیث ندارد؛ زیرا وقوع چنین مسئله ای را محال می داند.(2)

وی در برخی از این موارد آنچه را عقل نمی پذیرد، تأویل می نماید تا معنای صحیحی از روایت را ارائه کند. در بیان روایتی که مضمون قلب مؤمن میان دو انگشت خداست (فان القلوب بین اصبعین من اصابع الله) این گونه تأویل و عقل پذیر می کند که:

اصبعین من اصابع الله یعنی طریقین من طرق الله و مراد از دو طریق، راه خیر و راه شر است.(3)

شیخ در بررسی برخی نظریات فرق و مذاهب کلامی مخالف نیز، از عقل برای به نقد افکارایشان استفاده می کند و در برخی بیان ها دیدگاه های ایشان را مخالف عقل شمرده، آن را مردود

1- . همان، ص298.
2- . همو، علل الشرایع، ج1، ص156.
3- . همو، ج2، ص604.

اعلام می دارد.

وی در اثبات مشاکله میان انبیا و ائمه و پاسخ به مخالفان آن، نظریات مخالفان را محال می داند و می گوید تعداد محال های این مسئله به اندازه ای است که اگر آن را در این کتاب بیاورم تعدادش زیاد و موجب تطویل کتاب می شود.(1)

ملاحظه شد که شیخ صدوق دریافت ها و ادراکات عقلی را معتبر می داند و بر اساس آن، روش کلامی خویش را استوار می سازد. قضایایی را با عقل داوری می کند و با مدد از عقل آن را می پذیرد یا نادرست شمرده، مردود اعلام می کند.

نکتهٔ سوم اینکه شیخ صدوق دلایل عقلی را در اثبات برخی از مسائل و گزاره های کلامی معتبر می داند. بهترین دلیل بر این ادعا آن است که وی خود در بسیاری از موارد مسائل را از طریق عقل و با استدلال عقلی به اثبات می رساند. وی همچنین برخی مسائل را که معمولاً از طریق نقل بدان پرداخته می شود، با روش عقلی اثبات می کند. با نگاهی گذرا به مقدمه و بیان های کمال الدین و تمام النعمه، می توان دریافت که این کتاب – که در موضوع امامت و غیبت است – آکنده از استدلال های عقلی است.

صدوق در بحث های مربوط به امامت و غیبت دو بار لفظ های ادلّهٔ عقلیّه و دلایل عقلیّه را به کار برده است و بر کاربرد آن در اثبات ختم نبوت با پیامبر اکرم، حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)(2) و معجزهٔ جاوید آن حضرت(3) تأکید کرده است.

او در کتاب التوحید بر قدیم بودن خداوند،(4) وحدانیت خداوند،(5) قادر بودن خدا،(6) بی مکان بودن او(7)، و حدوث اجسام(8) دلیل های عقلی ارائه کرده است.

همچنین در بحث حدوث اجسام که در باب چهل و دوم کتاب التوحید مطرح شده است،پس از طرح استدلال خود و دیگران دربارهٔ حدوث عالم، به نقل و نقد اشکالاتی در این باره

1- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص23.
2- . همان، ص66.
3- . همان، ص66.
4- . همو، التوحید، ص81.
5- . همان، ص85.
6- . همان، ص137.
7- . همان، ص178
8- . همان، ص298.

پرداخته و هفت اشکال فرضی را به صورت «ان قال قائلٌ» مطرح کرده و به صورت مستدل و عقلی به آنها پاسخ می دهد.(1)

وی همچنین در کتاب هایش از استدلال های متکلمان و حکیمان و اهل توحید و معرفت بهره جسته است که خود دلیل بر حجیت این استدلال ها نزد اوست.(2)

علاوه بر اینها صدوق به این نکته اشاره دارد که در برخی از موارد و در حل و پاسخگویی به برخی مسائل باید از دلیل عقلی استفاده کرد و این جایگاه مخصوص ادلهٔ عقلی است. او در بحث اثبات غیبت امام دوازدهم (علیه السلام)به مناسبتی می گوید:

اگر یهودی ای از ما دربارهٔ احکامی از رکعات نماز پرسید، باید با او که منکر نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)است نخست دربارهٔ نبوت ایشان و اثبات آن سخن بگوییم.(3)

روشن است که در اثبات بحث ها و مناظرات برون دینی و در اثبات نبوت پیامبری برای صاحبان ادیان دیگر نمی توان از راه نقل سخنان پیامبر مورد بحث به نتیجه رسید و از راه عقلی باید به این مهم دست یافت.

در جایی دیگر، در بحث با معتزله بر سر موضوع امامت از قول ابن قبهٔ رازی می گوید:

شما در فرعی از امامت پرسش کردید و فرع را نمی توان اثبات کرد مگر آنکه بر صحت اصل آن دلیل بیاوریم. یعنی در پاسخ به صحت احکام باید بر صحت خبر و صحت نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)دلیل بیاوریم و پیش از آن باید اثبات کنیم که خداوند واحد و حکیم است و اینها همه باید پس از اثبات حدوث عالم باشد.(4)

بنابراین، احکام و دلایل عقلی نزد صدوق اعتبار و حجیت داشته و وی بر اساس آن عمل کرده و بحث های اعتقادی و کلامی را در کتاب هایش سامان داده است.

واپسین نکته اینکه شیخ صدوق از جملهٔ دانشمندان معتقد به این نظریه است که دلیل عقلی توانایی تخصیص زدن دلیل نقلی را دارد و از این طریق او احکام نظری عقل را دارای حجیت و اعتبار می داند.

1- . همان، ص300 - 304.

2- . همان، ص84، 196، 299، 304 و ... .

3- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص88.

4- . همان، ص121.

صدوق در تبیین و توضیح جایگاه علمی - معنوی امام علی (علیه السلام)نسبت به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)و شرح حدیث منزلت بر این نکته تصریح کرده است.(1)

سه. قلمروعقل

پس از آنکه روشن شـد عقل در اندیشهٔ صدوق از چه جایگاهی برخوردار است و مرادش از عقل و میزان اعتمادش بر ادراکات و دلیل های عقلی تبیین گردیـد، بایـد به این موضوع پرداخت که قلمرو عقـل در نظر او تـا کجاست؟ در چه حوزه هایی عقل اجازهٔ ورود دارد و در چه جاهایی نمی توان بر آن تکیه زد؟

شیـخ صـدوق مبـاحث نظری و اعتقـادی را به سه دسـته تقسـیم کرده است: دسـتهٔ اول مسائلی که فقط با عقل اثبات می شود؛ دسـتهٔ دوم مسائلی که هم با عقل و هم با نقل به اثبات می رسد و دستهٔ سوم مسائلی که تنها با نقل اثبات پذیر است.

توضـیح اینکه شـیخ صدوق ورود به برخی از جایگاه ها را برای عقل ممنوع و عقل را از ادراک بعضـی از امور ناتوان می شمرد. به اعتقاد او ورود عقل در حوزه ای که از قلمرو ادراک آن خارج است، گرفتار شدن در قیاس است. مراد از قیاس در اینجا اصـطلاح منطقی آن نیست، بلکه مراد معنای فقهی است که همان تمثیل بدون ملاک است. استنباط بدون مبنا و قانون و بدون بررسی کامل و فحص تام، از اشتباهات افرادی است که فقط بر عقل تکیه زده و راه افراط را در مسیر عقل گرایی پیموده اند.

شیخ صدوق در پی نقل حدیثی دربارهٔ داسـتان ملاقات و همراهی حضـرت موسـی (علیه السلام)با حضرت خضر (علیه السلام)و بررسی علل آن از زبان امام صادق (علیه السـلام)و زشت شـماری قیاس و نسـبت دادن آن به شـیطان، در ضـمن بیانی نظر خویش را دربارهٔ حوزهٔ ممنوع ورود عقل بیان می دارد. وی ضـمن صحیح شمردن استنباط عقلی، ورود عقل را به هر حوزه ای روا نمی شمرد. سخن شیخ صدوق این چنین است:

انّ موسـی مع کمال عقله و فضـله و محله من الله تعالی ذکره، لم یسـتدرک باسـتنباطه واستدلاله معنی افعال الخضر حتی اشتبه علیه وجه الامر فیه و سـخطه جمیع ما کانیشاهـده حتی أخبر بتأویله فرضـی، ولو لم یخبر بتأویله لما ادرکه ولو فنی فی الکفر عمره. فاذا لم یجز لانبیاء الله و رسله القیاس و الاستنباط و الاستخراج؛ کان من

1- . همو، معانی الاخبار، ص74.

دونهم من الامم أولی بأن لایجوز لهم ذلک.(1)

نکتهٔ درخور توجه این است که ممکن است برخی افراد از متن حاضـر این گونه برداشت کنند که شـیخ صدوق به صورت مطلق، استنباط و اسـتخراج را ممنوع دانسـته است. لیکن با مطالعهٔ حدیث منقول و بیان صدوق در کنار هـم، درمی یابیم که او در حقیقت حوزهٔ اختصاصی وحی را در اینجـا تبیین کرده و بیـان داشـته است که برخی مسائـل هست که فقـط از طریق وحی و الهام دانسـته می شود و عقل با توجه به تلاش و فعالیت فراوانش هیچ راهی برای فهم این گونه مسائل ندارد.

این جملـهٔ حضـرت خضـر (علیه السـلام)که در بیان امام صادق (علیه السـلام)در این حـدیث آمده، شایان توجه است که در پی اعتراض حضرت موسی (علیه السلام)به قتل نفس محترم بیان شد. حضرت خضر (علیه السلام)در جواب وی فرمود: «إن العقول لاتحکم علی امر الله تعالی ذکره بل امر الله یحکم علیها»(2) و با این جمله، حضرت موسی (علیه السلام)را به این نکته توجه داد که لزوماً همهٔ اموری که به دسـتور خداوند به انجام می رسد برای عقل قابل درک و فهم نیست. پس عقل است که در مواردی باید تابع باشد و حکومت امر الهی را بر خود بپذیرد.

شیخ صدوق در مبحثی دیگر حوزهٔ اختصاصـی وحی و دلیل نقلی را تبیین کرده است. وی در پی توضـیح آیهٔ (و علّم آدم الأسماءَ کُلّها...)(3) می گوید:

و الحکمة فی ذلک أنّه لا وصول الی الاسـماء و وجوه الاسـتعبادات الا من طریق السـماع و العقل غیر متوجه الی ذلک، لانّه لو أبصر عاقل شخصـاً من بعیـد أو قریب لمـا توصل الی اسـتخراج اسـمه و لا سبیل الیه الا من طریق السـماع. فجعل الله - عزوجل - العمـدة فی باب الخلیفة السماع.(4)

از سوی دیگر، صـدوق برخی از حوزه هـا و موضوعـات را ویژهٔ عقـل می دانـد. مسائلیچون اثبات حـدوث عالم،(5) ماهیت اجسام،(6) مسائل مربوط به اثبات صانع(7) و اثبات اصل

ص: 238

1- . صدوق، علل الشرایع، ج1، ص62.

2- . همان، ص61.

3- . بقره: 31.

4- . صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص16.

5- . همو، التوحید، ص298.

6- . همان، ص302.

7- . همان، ص120 - 270.

نبوت(1)، در نظر او حوزهٔ اختصاصی ورود عقل است.

شیخ صدوق در مبحث لزوم بعثت انبیا، این امر را امری کاملاً عقلی می داند. او در این زمینه معتقد است که اگر خداوند در قرآن، حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)را خاتم الانبیا معرفی نمی کرد، عقل بر این حکم می کرد که در تمام زمان ها پیامبری از جانب خدا مبعوث شود. وی گفته است:

لولا أنّ القرآن نزل بان محمدا (صلی الله علیه و آله و سلم)خاتم الانبیاء لوجب کون رسول فی کل وقت.(2)

پس از این بیان، وی اعتقاد خویش را دربارهٔ توانایی فوق العادهٔ عقل بیان می دارد و می گوید:

خداوند به هیچ امری فرا نمی خواند مگر آنکه صورتی از حقیقت آن چیز را در عقل انسان قرار دهد.

آن گاه بیان می دارد که اگر عقل مسئلهٔ ارسال رسل را انکار می نمود، خداوند هم هیچ گاه رسولی را مبعوث نمی داشت. متن سخن وی چنین است:

ان الله - تقدس ذکره - لایدعو الی سبب الاّ بعد ان یصور فی العقول حقائقه و اذا لم یصور ذلک لم تنسق الدعوة و لم تثبت الحجة... فلو کان فی العقل انکار الرسل لما بعث الله - عزوجل - نبیاً قط... فثبت ان الله احکم الحاکمین لایدعو الی سبب الّا و له فی العقول صورة ثابتة.(3)

شیخ صدوق برخی از حوزه های فکری و بسیاری از مسائل کلامی را میان عقل و نقل مشترک می داند. وی معتقد است هریک از عقل و نقل، توانایی کشف معرفت لازم برای این گونه مسائل را دارند و در دریافت گزاره های معرفتی در این حوزه ها می توان از کارکرد هر دو استفاده کرد.

وی در بیانی دربارهٔ توضیح معنای جملهٔ «عرفنا الله بالله» همهٔ راه های شناخت را به خداوند اسناد می دهد و بر این سه راه شناخت خداوند صحه می گذارد: نخست راه عقلی، دوم راه نقلی و سوم از طریق معرفت نفس. وی گفته است:

القول الصواب فی هذا الباب هو أن یقال: عرفنا الله بالله، لانّا ان عرفناه بعقولنا فهو - عزوجل - واهبها و ان عرفنا - عزوجل - بانبیائه ورسله وحججه (علیهم السلام) فهو عزوجل باعثهم

1- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص88 و 121.
2- . همان، ص4.
3- . همان، ص5.

و مرسلهم و متخذهم حججاً و ان عرفناه بأنفسنا فهو – عزوجل – محدثها فبه عرفناه.(1)

2. عملکرد عقل گرایانهٔ صدوق

پس از گزارش از جایگاه عقل نزد صدوق و بررسی دیدگاه او دربارهٔ ماهیت، اعتبار ادراکات و قلمرو عقل، نوبت به بررسی عملکرد عقلی وی فرا می رسد. در اینجا به برخی از مهم ترین عملکردهای عقل گرایانهٔ صدوق می پردازیم:

یک. نقل روایات عقل

اگرچه شیخ صدوق کتاب یا فصل مستقلی در کتاب هایش دربارهٔ عقل و شناخت آن ایراد نکرده است، روایاتی دربارهٔ عقل در کتاب های مختلف خود آورده است که همین مقدار نشان دهندهٔ توجه او به عقل و شناخت آن و اهمیت و اعتبار آن است.

شیخ صدوق ده ها حدیث دربارهٔ عقل و عاقل و ویژگی ها و کارکردهای عقل در کتاب های خود روایت کرده است. وی فصل هایی از کتاب های الخصال، معانی الاخبار و ثواب الاعمال را به عقل، اقسام آن، جایگاه و قدرتش و نیز کارکرد درست آن اختصاص داده و خطبه های ویژهٔ امامان (علیهم السلام) را که در آن به عقل اشاره رفته و همچنین حدیث معروف جنود عقل و جهل را در چند موضع از آثارش نقل کرده است.

این در حالی است که در کتاب های برخی نویسندگان – به ویژه از اهل سنت – یا اثری از روایات موضوع عقل دیده نمی شود یا اینکه روایات انگشت شماری را که در این باره نقل کرده اند نقد کرده و نادرست شمرده اند.

در سطور زیر چند نمونه از روایات مهمی که در موضوع عقل وارد شده و شیخ صدوق آنها را در کتاب های خویش نقل کرده است ذکر می کنیم:

1. حدیثی که در آن به خلقت عقل از نور مخزون الهی و تکلم خداوند با آن و فرمانبرداری اش از خداوند سخن رفته و خدای تعالی آن را برترین، مطیع ترین و شریف ترین آفریدهٔ خود خواندهاست:

قال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): ان الله – تبارک و تعالی – خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علمه، الذی لم یطلع علیه نبی مرسل و لا ملک مقرب ... ثم قال له: أدبر فأدبر ثم قال:

1- . همو، التوحید، ص290.

تکلم فقال: الحمد لله الذی لیس له ند و لا شبه و لا شبیه ولا کفو ولا عدیل و لا مثل، و لا مثال، الذی کل شیء لعظمته خاضع ذلیل، فقال الرب تبارک و تعالی: و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً احسن منک و لا اطوع لی منک و لا ارفع منک و لا اشرف منک و لا اعز منک. بک اوحد و بک اعبد و بک ارتجی و بک ابتغی و بک اخاف و بک احذر و بک الثواب و بک العقاب... .(1)

در روایتی دیگر عقل را به دست آورندهٔ بهشت و عبادت کنندهٔ خداوند و غیر از آن را مکر و شیطنت می خواند:

سئل الصادق (علیه السلام): ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان... فالذی کان فی معاویة؟ قال: تلک النکراء. تلک الشیطنة وهی شبیهة بالعقل و لیست بعقل... .(2)

حدیثی دیگر که در آن ابن سکیت از دلیل معجزات پیامبران می پرسد، امام رضا (علیه السلام)دربارهٔ معجزهٔ هریک از پیامبران و تناسب هریک از آنها با زمان سخن می گوید و هنگامی که ابن سکیت دربارهٔ حجت خدا در اوضاع بد آن روزگار می پرسد، حضرت عقل را حجت خدا بر مردم معرفی می کند:

فقال ابن السکیت: تالله ما رأیت مثلک الیوم فقط فما الحجة علی الخلق الیوم؟ فقال (علیه السلام): العقل، یعرف به الصادق علی الله فیصدّقه و الکاذب علی الله فیکذّبه.(3)

و در روایتی دیگر هویت انسان به عقلش دانسته شده و فهم و درک و زیرکی و... از عقل معرفی گشته است:

عن ابی عبدالله (علیه السلام): وعامة الانسان العقل و من العقل الفطنة و الفهم و الحفظ و العلم فاذا کان تأیید عقله من النور... .(4)

دو.استدلال های عقلی

اساساً استدلال کردن، عملی عقلانی است و آدمی با عقل خویش می تواند بر مطلبی دلیل اقامهکند. اما استدلال از لحاظ مبادی عقلی دو نوع است. نوع اول استدلالی است که همهٔ مبادی آن

1- . همو، معانی الاخبار، ص312.
2- . همان، ص239.
3- . همو، علل الشرایع، ج1، ص121.
4- . همان، ج1، ص102.

عقلی اسـت. چنیـن اسـتدلالی، عقلی محض است و به مـؤدای آن «مسـتقلات عقلیه» می گوینـد. نـوع دوم اسـتدلالی است که یکی از مقدمات آن عقلی است و دیگری نقلی. این نوع اسـتدلال، عقلی غیرمحض است و به مؤدای آن «غیرمسـتقلات عقلیه» می گویند. شـیخ صدوق در آثارش از هر دو نوع استدلال بهره می گیرد که نمونه ای از این استدلال ها در ادامه نقل خواهد شد.

به نظر می رسـد صـدوق برخی از این اسـتدلال هـا، حتی اسـتدلال های عقلی محض را از تعلیم آیات قرآن و احادیث آموخته است، اما استدلال را با مقدمات عقلی و فارغ از تعبد به قرآن یا معصوم بیان می کند. این مطلب ضرری به عقلی بودن استدلال نمی رساند؛ زیرا یک فیلسوف هم ممکن است برهانی را از فیلسوف دیگر آموخته باشـد و چون آن را درست تشـخیص می دهد، آن را به عنوان برهان عقلی بیان کند. اصولاً در هر علمی مقام قضاوت و داوری ملاک اصـلی در علمی بودن یک مطلب می باشد نه مقام گردآوری و شـکار. ممکن است یک فیزیکدان از متون مقدس یا سـخنان پیشینیان مطلبی شنیده و آن را بر اساس مشاهده و آزمون و روش های پذیرفتهٔ علم فیزیک تبیین و اثبات کرده باشـد. در این صورت نظریـهٔ او علمی است؛ چون در مقام داوری بر اساس روش های مقبول علم ارزیابی و اثبات شده است. برهان نیز اگر دارای مبادی عقل پذیر باشد، برهان عقلی است؛ حتی اگر آن را از دیگران آموخته باشیم.

صدوق در یکی از سـخنانش به نظر و اندیشه دربارهٔ خلقت ترغیب می کند و آنها را که اسـتدلال گرانه به شـگفتی های آفرینش نمی نگرند، سرزنش می کند و می گوید: باید با نگاه استدلالی به خالق و مالک بودن خدا و شباهت نداشتنش به آفریدگان استدلال کرد.(1)

وی همچنین سـخن گویی بدون اسـتدلال عقل پسـند را نکوهش کرده، چنین کسی را باطل گو می داند. او در بحث حدوث اجسام پس از تبیین معنای افتراق و اجتماع اجسام می گوید که کسی که اجسام را نه مجتمع و نه مفترق می داند، سخنی نابخردانه گفته است:

من أثبت الاجسام غیرمجتمعة و لا متفرقة فقد أثبتها علی صفة لا تعقل و من خرج بقوله عن المعقول، کان مبطلاً.(2)

بخشی از استدلال هایی را که شیخ صدوق در آثار خویش آورده در این بخش نقل می کنیم:

1. شیخ صدوق در پی حدیث بیست و پنجم باب اول از کتاب التوحید در ذیل آیهٔ)اولم ینظروا

1- . همان، ص27.

2- . همو، التوحید، ص303.

فی ملکوت السـموات و الارض و ما خلق الله من شیء(1) و در بیان معنای نظر، آن را به اندیشـیدن و اسـتدلال کردن معنا می کند و می گوید: معنای آیه چنین است که آیا در زمین و آسـمان ها و شـگفتی های خلقت نمی نگرند؟! او ضمن اشاره به برهان نظم و برهان حدوث می گوید:

اجسام برای نگه داشـتن اجرام و اجسام آسـمانی بدون ابزار قادر نیستند، خداوند آسمان ها و زمین را با همهٔ بزرگی و سنگینی بدون پایه برپا داشته و بدون ابزار آنها را آرام گردانیده است. پس خداوند شبیه به اجسام نیست و اجسام در قدرت و ملک همگون خدا نیستند.

صـدوق پس از مقایسهٔ قدرت و مالکیت خداوند با آفریدگان، می گوید: آنها با اندیشه و نظر در آسـمان ها و زمین و آفریدگان دیگر به میزان قدرت و ملک خدا پی می برند و استدلال می کنند بر اینکه خداوند بر خدایی که از جسم ها پدید آمده سزاوارتر است.(2)

2. صدوق در پی حدیث سی و ششم باب دوم کتاب التوحید در بیان نفی تشبیه خداوند به آفریدگان از قانون حدوث استفاده می کند و می گوید:

دلیل اینکه خداونـد در هیـچ جهتی از جهات شبیه آفریـدگانش نیست آن است که هر جهتی از کارهای او پدیدآمـده (حادث) است و هر جهت پدیدآمده گواه بر حدوث چیزی است که به آن جهت است و اگر خداوند جلیل شبیه چیزی از آفریدگان باشد آن شباهت بر حدوث او دلاـلت می کنـد. از آن جهت که بر حـدوث هر چیزی دلالت می کنـد که آن جهت را دارد؛ زیرا او و همگون بر پایـهٔ داوری خرد از نظر همگون بودن مقتضـی حکم واحدنـد و حال آنکه دلیل اقامه شـده که خداونـد- تبارک و تعالی - قدیم است و محال است که او از جهتی قدیم و از جهتی حادث باشد.(3)

3. آن گاه در پی این استدلال عقلی دلیل بر «قدیم بودن خداوند» می آورد:

از جملهٔ دلیل های قدیم بودن خداوند آن است که اگر او حادث می بود، می بایست محدث و پدید آورنده ای می داشت؛ چون فعل بدون فاعل نمی شود و این سخن

1- . اعراف: آیه 185.

2- . صدوق، التوحید، ص27.

3- . همان، ص80.

دربارهٔ محدث او نیز جاری است. و در این فرایند وجود حادثی قبل از حادث دیگری تا بی نهایت لازم می آید و آن محال است. پس درست آن است که ناچار از وجود آفرینندهٔ قدیم هستیم. (1)

مشاهده می شود که شیخ صدوق برای اثبات قدیم بودن خداوند از برهان حدوث استفاده کرده و از راه ابطال تسلسل در علت فاعلی نیاز به سرسلسله ای قدیم را به اثبات رسانیده است.

4. شیخ صدوق در پی حدیث هفدهم باب نهم کتاب التوحید در باب قدرت خدا با استفاده از برهان خلف، قادر بودن خداوند را به اثبات می رساند:

از جملهٔ دلیل ها بر اینکه خداوند قادر است این است که وقتی جهان ساختهٔ سازنده ای است و دریافتیم کسی که توانا نیست نمی تواند چیزی بسازد... . اگر غیر این باشد، یعنی جهان را سازنده ای غیر توانا ساخته باشد، باید کار بدون ابزار انجام و بدون حواس درک شود و چون تحقق چنین چیزی بیرون از دایرهٔ خردمندی است، قسمت اول هم چنین است؛ یعنی باید جهان هم بدون سازنده باشد، در صورتی که خلفش فرض ما خواهد بود(2).

5. شیخ صدوق در پی حدیث چهارم باب دهم از کتاب التوحید دربارهٔ «اثبات علم خدا و ذاتی بودن صفات و عینیت صفات با ذات» می گوید:

مقصود این است که علم چیزی جز خدا نیست و علم از صفات ذاتی اوست و مراد ما از وصف علم برای خدا، نفی جهل از اوست و نمی گوییم که علم غیر از اوست؛ زیرا اگر چنین بگوییم (یعنی بگوییم علم غیر از خداست) سپس بگوییم خداوند همواره و از اول عالم بوده است (لازم می آید که با توجه به قدیم بودن خداوند) همراه با خداوند قدیم دیگری را اثبات کنیم و (این امر با یکتا بودن خداوند سازگار نیست) و خداوند از این توصیف برتری بزرگ است.(3)

6. شیخ صدوق در پی حدیث دهم باب بیست و هشتم کتاب التوحید در «نفی مکان دار بودنخداوند» با استفاده از قاعدهٔ حدوث عالم می گوید:

ص: 244

1- . همان، ص81.

2- . همان، ص131.

3- . همان، ص135.

دلیل بر اینکه خداوند لا فی مکان است اینکه همهٔ مکان ها حادث اند و (در جای خود) به اثبات رسیده که خدای عزیز و جلیل قدیم و سابق بر مکان هاست و روا نیست که بی نیاز قدیم محتاج به چیزی باشد که از آن بی نیاز است و نیز روا نیست که از آنچه بوده است، تغییر کند. درست آن است که او در مکان نیست؛ چنان که از ازل در مکان نبوده است.(1)

7. شیخ صدوق در پایان باب بیست و نهم کتاب التوحید با موضوع نام های خداوند، دربارهٔ «عالم، قادر و حی بودن لنفسه خداوند» می گوید:

دلیل اینکه خدای متعال عالم، زنده و قادر به خویشتن است نه به وسیلهٔ علم و قدرت و حیاتی که غیر از اوست این است که اگر عالم به علمی باشد، علم او از دو حال بیرون نیست: یا آنکه علم قدیم است یا حادث. اگر حادث باشد در این صورت خداوند پیش از آن علم غیر عالم بود و این از صفات نقص است و همان گونه که پیش تر گفتیم، هر ناقصی حادث است، و اگر قدیم باشد باید غیر از خدای عزیز و جلیل قدیمی وجود داشته باشد که به اجماع این امر کفر است. درمورد قادر و زنده بودن نیز سخن همین است. دلیل آنکه خدای متعال از ازل قادر، عالم و زنده بود این است که عالم، قادر و زنده بودن او به خویشتن ثابت گشته است و با دلیل اثبات شده است که او قدیم است و اگر چنین است، پس او از ازل عالم بود؛ زیرا خود او که عالم بود از ازل بود و این دلیل بر آن است که او قادر و زنده از ازل بود.(2)

8. شیخ صدوق پس از نقل حدیث پنجم باب سی و ششم کتاب التوحید دربارهٔ «واحد بودن صانع» دو دلیل می آورد:

دلیل اینکه آفریننده یکی است و بیش از یکی نیست این است که اگر دو تا باشد جز این نیست که آن دو با هم یا هریک بر ممانعت دیگری از آنچه اراده کرده است تواناست یا توانا نیست. اگر توانا باشد، می تواند جلوگیری کند و کسی که بتوان از کارش جلوگیری کرد پدیدآمده (حادث) است، همان طور که ساخته شده (مصنوع) حادث است، و اگر توانا نباشد، نقص و ناتوانی همراه آن دوست و این دو از

1- . همان، ص178.

2- . همان، ص223.

نشانه های حدوث است. بنابراین، قدیم یکی است.

دلیل دیگر آنکه:

هریک از آن دو یا توانا بر مخفی کردن چیزی از دیگری است که در این صورت آن که می شود چیزی را از او مخفی داشت، حادث است و اگر توانا بر مخفی کردن نباشد، ناتوان است و همان طور که بیان کردیم ناتوان حادث است. این استدلال در ابطال دو قدیم که وصف هریک از آن دو صفت قدیمی باشد که ما اثبات کردیم، کاربرد دارد.(1)

9. شیخ صدوق باب چهل و دوم کتاب التوحید را به «اثبات حدوث جهان» ویژه ساخته است.

در این باب پس از ایراد روایات و گفت وگوهایی مفصل دربارهٔ حدوث عالم در پی حدیث ششم به اثبات عالم از راه عقلی می پردازد. او برای اثبات حدوث عالم می گوید:

از جملهٔ دلیل های حدوث جهان این است که ما، خود و دیگر اجسام را می بینیم که از زیاده و نقصان جدا نیست و ساختن و تدبیر بر آن جاری است و شکل و هیئت هایی بر آن عارض می گردد و ما به ضرورت می دانیم که نه ما و نه آنکه از جنس ما و مثل ماست آن را نساخته است و از نظر عقل روا نیست و در تصور نمی آید چیزی که از حادثه ها جدا نیست و قدیم نمی باشد و این اشیا را که در آنها تدبیر می بینیم و اختلاف در اندازه را در آنها مشاهده می کنیم، اثر سازنده ای نباشد یا بدون تدبیرکننده ای پیدا شود... .(2)

آن گاه به نقل از کسی که اهل توحید و معرفت بوده است، دلیلی بر «حدوث جسم ها» نقل می کند و می گوید:

دلیل حدوث جسم ها این است که وجودشان جز این نیست که بودن وجودشان، وجودشان را در بر دارد و بودن، جای گرفتن در جایی در عوض جای دیگر است و وقتی جسم در جایی باشد نه جای دیگر، آنکه می توانست در جای دیگر باشد، مشخص می شود که آن جسم در آن جای خاص نبود مگر به مفهومی و آن مفهوم حادث است. بنابراین، جسم هم حادث است؛ زیرا از پدیدآورنده جدا نمی شود و بر

1- . همان، ص269.
2- . همان، ص298.

آن متقدم نمی گردد.(1)

10. شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه نیز استدلال هایی در موضوع نبوت، امامت و غیبت مطرح ساخته است که برخی از آنها را در پی می آوریم.

وی در ابتدا در مقدمه ای طولانی که برای کتاب کمال الدین و تمام النعمه نوشته است، به این دلیل که خداوند بحث خلافت را قبل از آفرینش مطرح کرده است، خلافت را مهم تر و محور عالم می داند. او می گوید:

خدای - عزوجل - پیش از آفرینش از خلیفه سخن می گوید و این دلالت دارد که حکمت در خلیفه از حکمت در آفرینش مقدم است و بدین دلیل است که بدان آغاز کرده است؛ زیرا او حکیم است و حکیم کسی است که موضوع مهم تر را بر امر عمومی مقدم دارد.

وی در ادامهٔ تبیین نظریه اش می گوید:

اگر خداوند خلقی را بیافریند در حالی که خلیفه ای نباشد، ایشان را در معرض تباهی قرار داده است و سفیر را از بی خردی اش باز نداشته است بدان گونه که حکمتش اقتضا می کند.

آن گاه بار دیگر برای روشن کردن مسئله به حکمت الهی استناد می کند و می گوید:

حکمت الهی اجازه نمی دهد که یک چشم برهم زدنی ازخلیفه صرف نظر شود. حکمت الهی فراگیر است همچنان که طاعت او نیز عمومیت دارد.

سپس تالی فاسد نبودن خلیفه را گوشزد می کند و می گوید:

کسی که بپندارد دنیا لحظه ای بدون امام می پاید، لازمه اش آن است که مذهب برهمنان را در ابطال رسالت، صحیح بداند.(2)

در حقیقت شیخ صدوق پذیرفتن «نبود خلیفه» را موجب پذیرش نظریهٔ ابطال رسالت دانسته است. وی در عبارتی دیگر می گوید: اگر قرآن ما را به این مطلب رهنمون نمی شد که نبوت به پایان رسیده است، وجود یک پیامبر در هر زمان لازم بود. سخن ایشان در این باره چنین است:

اگر نبود که قرآن کریم پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)را خاتم الانبیا نامیده، باید در هر زمان پیامبری

1- . همان، ص299.

2- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص4.

باشد؛ ولی چون ختم نبوت به صحت پیوسته است؛ بودن پیامبر پس از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)منتفی است.

آن گاه وقتی همهٔ صورت های متصور را باطل می داند می گوید:

تنها یک صورت معقول باقی می ماند که آن وجود خلیفهٔ حق است.

شیخ صدوق در ادامهٔ بیان خود مثالی آورده، می گوید:

اینکه خداوند به واسطهٔ جواز عقل به وجود رسولان، پیامبرانی مبعوث داشته است، مثالش مانند طبیب است که بیمار را با دارویی که موافق طبعش است معالجه می کند و اگر درمان او با دارویی باشد که مخالف طبع او باشد، بیمار را هلاک ساخته است. این ثابت است که خداوند از هر حکیمی حکیم تر است و به چیزی فرا نمی خواند، جز آنکه صورت دومی از آن در عقول انسان ها موجود باشد.(1)

11. شیخ صدوق در بیان دلیل عصمت خلیفهٔ الهی (پیامبر، امام) این گونه استدلال می کند:

همواره وضع خلیفه به حال خلیفه گزار دلالت دارد و همهٔ مردم از خواص و عوام بر این شیوه اند. در عرف مردم اگر پادشاهی فردی ستمگر را خلیفهٔ خود قرار دهد، مردم آن پادشاه را نیز ستمگر می دانند و اگر فرد عادلی را جانشین خود سازد، او را نیز عادل می نامند. با این مقدمه که جانشین نشان دهندهٔ عدل و ظلم است و جانشین فرد مصون از گناه، باید مصون از گناه باشد به این نتیجه می رسد که خلافت خداوند عصمت را ایجاب می کند و خلیفه نمی تواند جز معصوم باشد.(2)

وی در بیان یکی از وجوه تفسیری آیهٔ سی ام سورهٔ بقره و آیهٔ خلافت، لزوم و وجوب عصمت خلیفه و امام را از آن برداشت می کند. او اعتقاد دارد اگر خداوند فرد معصومی را جانشین خود قرار ندهد، به بندگان خود خیانت کرده است و خداوند از هر گونه خیانتی دور و مبراست؛ پس جانشین او باید معصوم باشد. او می گوید:

در این آیه معنایی وجود دارد که خداوند جز افراد پاک باطن را خلیفه نمی سازد تا از خیانت بر کنار باشد؛ چون اگر شخص آلوده ای را خلیفه قرار دهد، به مخلوقات خود

1- . همان، ص24.

2- . همان، ص10.

خیانت کرده است.(1)

سه. مناظره و ردّ مخالفان

از مهم ترین کارکردهـای یک متکلم و از نشانه های عقل گرایی او، تکلم در مسائل اعتقادی و مناظره با متکلمان و اثبات یا رد یک عقیـده است. یکی از عوامل مهمی که باعث شد مذهب تشـیع از میان نرود و پای پر جا بماند و به نسل های بعدی سپرده شود، تشـکیل مجالس مناظره و مباحثهٔ علمای هر عصر با مخالفان بود.

این کار سابقهٔ دیرینه ای دارد. در تاریخ صدر اسـلام مشاهده می شود که مباحثات و مناظرات گوناگونی میان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سـلم)بـا علمـای یهود و نصـاری و... در می گرفت. امامـان و اصـحاب ایشان نیز به مناظره با بی دینان و صاحبان ادیان مختلف می پرداختنـد. در حقیقت مهم ترین نکته در اثبات متکلم بودن یک دانشـمند این است که او حاضـر به تکلم و بحث دربارهٔ اعتقادات دینی با دیگران باشد. از این روست که اهل حدیث و سران آنها یعنی احمد بن حنبل و مالک بن انس را متکلم نمی دانیم.

شیـخ صـدوق، هم در مقام فهم و برداشت و هم در مقام تبیین و اثبات از عقل اسـتفاده کرده و در دفاع از عقاید خود با دیگران به مناظره و بحث پرداخته است.

مجالس مناظرهٔ شیخ صدوق با مخالفان، نموداری از تیزبینی، سخنوری، حاضرجوابی و پیشتازی او در عرصه های مختلف علمی است. او خوب می دانست در کدام موقع و تحت چه شـرایطی کدام سخن و چه اقدامی مناسب و کارساز است. گفت وگو را چگونه باید آغاز کرد و چگونه به انجـام رسانیـد تـا هم رسـیدن به هـدف آسان شود و هم بهانه ای به دست مخالفان داده نشود، این مهارت او، در شـکست دادن خطوط انحرافی دشمنان تشیع، نقش کلیدی و سرنوشت سازی داشت.

دیـدگاه صدوق در این باره (جدل و مناظره) به معرکهٔ آرا تبدیل شده و موجبات نقد افرادی چون شـیخ مفید را فراهم کرده و نیز افرادی چون مارتین مکـدرموت را به قضاوت میان این دو کشانـده است. برخی او را متهم می کنند که با مناظره و احتجاج در امور دینی مخالف بوده و از همین رو،فصلی از کتاب الاعتقادات خود را به این امر اختصاص داده است.

1- . کمال الدین، ص10.

صدوق در باب یازدهم کتاب الاعتقادات می گوید:

الجدل فی الله تعالی منهی عنه لأنه یؤدی الی ما لایلیق به وسئل الصادق (علیه السلام)عن قول الله عزوجل: «وأن الی ربک المنتهی» قال: «اذا انتهی الکلام الی الله تعالی فأمسکوا». وکان الصادق (علیه السلام)یقول: «یابن آدم، لو أکل قلبک طائر ما أشبعه، و بصرک لو وضع علیه خرق أبره لغطاه، ترید أن تعرف بهما ملکوت السماوات والأرض؟ ان کنت صادقاً فهذه الشمس خلقاً من خلق الله، ان قدرت أن تملأ عینک منها فهو کما تقول». والجدل فی جمیع امور الدین منهی عنه و قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): «من طلب الدین بالجدل تزندق». وقال الصادق (علیه السلام): «یهلک اصحاب الکلام و ینجو المسلمون، ان المسلمین هم النجباء». فأما الاحتجاج علی المخالفین بقول الأئمة أو بمعانی کلامهم لمن یحسن الکلام فمطلق، وعلی من لایحسن فمحظور محرم. و قال الصادق (علیه السلام): «حاجوا الناس بکلامی، فان حاجوکم کنت أنا المحجوج لاأنتم». وروی عنه (علیه السلام)أنه قال: «کلام فی حق خیر من سکوت علی باطل». و روی أن أباهذیل العلاف قال لهشام بن الحکم: أناظرک علی أنک ان غلبتنی رجعت الی مذهبک، وان غلبتک رجعت الی مذهبی. فقال هشام: ما أنصفتنی! بل أناظرک علی أنی ان غلبتک رجعت الی مذهبی، و ان غلبتنی رجعت الی امامی.(1)

با اینکه صدوق در متن بالا به هر دو نوع مناظره و جدل اشاره کرده است، ناباورانه می بینیم که با خرده گیری هایی در این باب مواجه شده است. وی جدل کردن و مراء دربارهٔ ذات خداوند و امور دینی ماورای عقل را ناپسند شمرده و علتش را کشیده شدن بحث به امور ناشایسته دانسته است. اما احتجاج و مناظره با مخالفان با استفاده از سخنان امامان و مفاهیم و نیز استدلال های برداشت شده از آن را به شرط آگاهی به علم کلام و شیوهٔ بیان و مناظره جایز دانسته است.

وی گفت وگوی اعتقادی را برای هر کس جایز نمی شمرد، بلکه آن را برای کسانی با دو شرط روا می دارد:

1. محور قرار دادن سخنان اهل بیت (علیهم السلام) در مناظرات؛

2. آگاهی به فنون مناظره و علم کلام.

برخی از مخالفان صدوق نیز از ناحیهٔ دیگر وارد شده و گفته اند: التزام شدید وی به متون

1- . صدوق، الاعتقادات، ص42 و 43.

روایی مانع از هر گونه تحلیل عقلی و گفت وگوی کلامی می شود.

اتفاقاً این نظر مؤیـد این نکته است که وی به مناظره اعتقاد داشـته و مناظره می کرده است؛ زیرا التزام علمی و عملی وی به سـیرهٔ اهل بیت (علیهم السلام) او را بر آن داشت که به مناظره رغبت داشته باشد و به آن مبادرت ورزد.

نقل مناظرات امامان، یکی از دلیل های متکلم بودن صـدوق یا حـداقل این مطلب است که کلام مورد تأیید صدوق می باشد. او در کتاب التوحید، فصل های 65 و 66 را به روایت مجلس هـای منـاظرهٔ امام رضا (علیه السـلام)با صاحبان ادیان و مـذاهب مختلف ویژه ساخته است. مجلس 65 یادکرد مجلس امام رضا (علیه السـلام)با اصـحاب زرتشت، جاثلیق، رأس الجالوت، رؤسای صابئین، هربد بزرگ و... دربارهٔ توحید و نیز مجلس 66 یادکرد مجلس آن حضرت با سلیمان مروزی، متکلم خراسانی، است.

در مقدمهٔ این گفت وگوهای علمی از زبان مأمون واژه های کلام و مناظره نقل شده است. در مناظرهٔ اول مأمون گفته است:

انی انما جمعتکم لخیر و احببت ان تناظروا ابن عمی هذا المدنی القادم عليّ.

و در مناظرهٔ دوم به مروزی گفته است:

ان ابن عمی علی بن موسی قدم عليّ من الحجاز و هو یحب الکلام و اصحابه فلا علیک أن تصیر الینا یوم الترویة لمناظرته.

شیخ صدوق علاوه بر نقل مناظرات و گفت وگوهای کلامی پیامبر و امامان (علیهم السـلام) شرح مناظرات خود را در رساله هایی مکتوب کرده است که گزارش آن در فهرست ها آمده است.

نجاشی در شرح حال و فهرست آثار صدوق نام پنج کتاب و رساله را که متن مناظرهٔ صدوق با مخالفان در محضر رکن الدولهٔ دیلمی است، ذکر کرده است:

1. کتاب ذکر المجلس الذی جری له بین یدی رکن الدوله؛

2. کتاب ذکر مجلس آخر؛

3. کتاب ذکر مجلس ثالث؛

4. کتاب ذکر مجلس رابع؛

5.کتاب ذکر مجلس خامس.

صدوق خود شرح بخشی از یکی از مناظراتش را که در حضور رکن الدولهٔ دیلمی با برخیملحدان برگزار شده است، در کتاب کمال الدین و تمام النعمه نقل کرده است.

همچنین رکن الدوله مطالبی را که برخی مخالفان برای تخریب چهرهٔ صدوق از وی

می پرسـیدند، برای صدوق می فرستاد و در قالب مناظره ای مکتوب پاسخ هایش را از او دریافت می کرد. نمونه ای از این دست در پی می آید:

شیخ صدوق روزی به درخواست رکن الدوله نزد سـلطان آمد. رکن الدوله که بر سریر سلطنت نشسته بود، به او بسیار عنایت و احترام کرد. پس از رفتن شیخ، یکی از حاضران از روی حسادت به شاه عرضه داشت:

این شیخ بر این باور است که چون سر مطهر حسین بن علی (علیه السلام)را بر سر نیزه کردند آیاتی از سورهٔ کهف خوانده است.

ملک گفت: که این سخن را از او نشنیده ام، اما از او خواهم پرسید. آن گاه به شیخ صدوق نامه ای نوشت و صحت موضوع یاد شده را از او پرسید.

شیـخ صـدوق پس از ملاحظهٔ نامهٔ رکن الدوله پاسـخی در کمال شـجاعت و دانش داد. او با این پاسخ، توانایی، آگاهی و فقاهت خود را به اثبات رسانید. پاسخ او این بود:

چنین قضیه ای را از کسی روایت کرده اند که او از سر مبارک آن حضرت شنیده است که چند آیه از سورهٔ مبارکهٔ کهف را خوانده، لکن آن خبر از هیچ یک از ائمهٔ اطهار (علیهم السـلام) به ما نرسـیده است و من امکان آن را نیز انکار ندارم، بلکه آن را حق می دانم؛ زیرا جایی که تکلم اعضای ارباب معاصی و شهادت آنها بر سیئات ایشان در روز قیامت به مدلول آیات قرآن ثابت و محقق است که خداوند می فرماید: «الیوم نختم علی أفواههم و تکلمنا ایدیهم و تشـهد ارجلهم بما کانوا یکسـبون»(1) چگونه روا نباشد که سـر امام حسین (علیه السلام)که خلیفة الله و امام مسـلمانان و سـید جوانان اهل بهشت و جگرگوشهٔ حضرت رسالت (علیه السلام)و جدش محمد مصطفی و پدرش علی مرتضـی و مادرش فاطمـهٔ زهرا باشـد، به نطق و بیان درآیـد و زبان به تلاوت قرآن گشایـد، و این کرامت به ارادهٔ خداونـد قادر، از وی ظاهر گردد. در حقیقت انکار امکان آن، انکار قدرت خداوندی و فضیلت حضرت نبوی است؛ چنان که انکار شهادت اعضا در قیامت.

تعجب از کسـی است که اوماننـد صـدور این امر را انکار می کنـد؛ از کسـی که نوحه و عزاداری جن به آواز بلند و باریدن قطرات خون از آسمان و گریه و نالهٔ ملائکهٔ

1- . یس: 65.

سماوات را چون بین مردم، شایع است قبول دارد ولی امکان این قضیه را و امثال این اخبار را با وجود صحت طرق و قوت سند انکار نماید. پس انکـار آن، بعـد از تحقق و صـحت سـند آن، کم تر از انکار شـرایع انبیای سـلف و معجزات ایشان نیست؛ زیرا آن امور نیز به مثل این اسانید و طریق بر ما ظاهر گردیده و مضمون آن به درجهٔ صحت رسیده است.(1)

بخشـی از منـاظرات صـدوق را نیز یکی از شـاگردانش به نـام شـیخ جعفر دوریستی جمع آوری و تنظیم کرده است که کتـاب هـایی مانند مجالس المؤمنین از آن نقل می کنند.

شیـخ صدوق علاوه بر برگزاری مناظره و گفت وگوی کلامی، در باب آداب و فنون مناظره نیز دارای دیدگاه هایی بوده است که بخشـی از آن در آثارش منعکس شده است؛ مواردی چون:

1. استفاده از منقولات مورد قبول طرفین؛

2. استفاده از روش مورد قبول طرفین مانند استفاده از معنا و استعمال های لغوی؛

3. به کارگیری مبادی صحیح برای استدلال؛

4. رعایت حال، شرایط و سطح معلومات خصم؛

5. استفاده از نقل در بحث های درون دینی و پس از اثبات اصول و مقدمات لازم؛

6. پرداختن به بحث های اصلی و زیربنایی سپس بحث های فرعی و بنایی.

صدوق در تبیین معنای حدیث غدیر [من کنت مولاه فهذا علی مولاه...] می گوید:

نحن نستدل علی ان النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)قد نص علی علی بن ابیطالب و استخلفه و اوجب فرض طاعته علی الخلق بالاخبار الصحیحه.(2)

او که می خواهد با اخبار صحیح بر صحت این امر استدلال کند، می گوید:

این اخبـار بر دو گونه است: بخشـی از اخبـار هست که مـا و خصم در نقل آن مشترک و در تأویل آن مخالف هستیم و قسـمتی از روایات است که در اصل نقل و صحت آن اختلاف داریم.

در مباحثه با خصم با استفاده از دستهٔ اول روایات با ایشان بحث می کنیم، آن گاه ازلغت کمک گرفته، معنای مشهور و استعمال معروف را بررسی می کنیم تا به معنای

1- . شوشتری، مجالس المؤمنین، ج1، ص463

2- . صدوق، معانی الاخبار، ص67.

مورد نظر و در آن به اتفاق نظر برسیم.

دربارهٔ روایاتی هم که در ورود، اصل نقل و صحت آن اختلاف داریم، ابتدا باید اثبات کنیم که آنها نیز وارد شده اند تا اینکه حجت آور باشد، آن گاه دربارهٔ دلالت آن بحث می کنیم.

سپس خود با همین شیوه به بحث و بررسی روایات این باب می پردازد و نظرش را به اثبات می رساند.

رد مخالفان نیز در حقیقت گونه ای از مناظره است؛ چون متکلم با مخالف خود مناظره و تبادل رأی می کند. شیخ صدوق به چند گونه به نقد و رد نظریات مخالفان عقیدتی خود مبادرت می ورزد:

1. گاه نظری را مطرح و اشکالات مخالفان را نیز طرح می کند و به آنها می گوید؛

2. گاه در ذیل برخی احادیث، به اعتقاد مخالفان اشاره و آن را ابطال می کند؛

3. در پاره ای از موارد فصل هایی از کتاب خود را به رد نظر فرقه یا گروه اعتقادی خاصی، ویژه می سازد و به ایراد احادیث باطل کنندهٔ آن اعتقاد، یا به نقد و تحلیل و نیز رد نظر آنها می پردازد؛

4. گاه در بیان لوازم برخی سخن ها و اعتقادهای نادرست، به منشأ آن اعتقاد یا معتقدان آن اشاره یا آن را شبیه به اعتقاد برخی فرق کلامی معرفی، سپس دلیل بطلان آن را بیان می کند.

نمونه های بسیاری از رد مخالفان توسط شیخ صدوق در مقابل پیروان ادیان مختلف چون یهود، مسیحیت، دوگانه پرستان و برهمنان، همچنین صاحبان مذاهب گوناگون مانند واقفیه، ناووسیه، زیدیه، کیسانیه، اسماعیلیه و حشویه به ثبت رسیده است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

دوگانه پرستان

دوگانه پرستان یا ثنویه گروهی هستند که به خدایان دوگانه معتقدند و خداوند را واحد و یکتا نمی دانند. اینان که خود به گروه هایی چون مجوس، دیصانیه، مانویه، مرقیونیه و مزدکیه شهرت دارند، به دو خدا تحت عنوان یزدان و اهریمن یا نور و ظلمت یا خدایی امتزاجی از این دو امرقائل اند. ایشان خوبی ها و خیرات را از خدای نور و بدی ها و شرور را از خدای ظلمت می دانند.

شیخ صدوق به پیروی از پیشوایان معصوم (علیهم السلام) و با استفاده از فرمایش های ایشان، فصلی از کتاب التوحید خود را به رد افکار ایشان اختصاص داده است. باب سی و هشتم کتاب التوحید،

«باب الرد علی الثنویه و الزنادقه» نام دارد.

صدوق در بیانی که پس از حدیث پنجم این باب می نویسد، از دو تن از رهبران گروه های دوگانه پرست نام می برد. او در پایان استدلال هایش بر وحدانیت خداوند، می گوید:

فأما ما ذهب الیه مانی و ابن دیصان من خرافاتهما فی الامتزاج و دانت به المجوس من حماقاتها فی أهرمن ففاسد بما یفسد به قدم الاجسام.

صدوق آرای دوگانه پرستان را با استفاده از استدلال بطلان قدم اجسام باطل می داند و در ادامه بیان می دارد که لازم نیست جداگانه به هریک از اینان پرداخته شود.

و لدخولهما فی تلک الجمله اقتصرت علی هذا الکلام فیهما و لم افرد کلامهما بما یسأل عنه منه.(1)

در مقامی دیگر شیخ صدوق به بیان عقیده ای دیگر از مانویان می پردازد و آن را ابطال می کند.

و قد ادعت الثنویة ان مانی اقام المعجزات و ان لهم خبراً یدل علی صدقهم؛ دوگانه پرستان ادعا کرده اند که مانی [به سان پیامبران] معجزاتی داشته است و اخباری را بر صدق این دعا ارائه کرده اند.

صدوق این ادعا را بی پایه و اساس می داند و می گوید: هر کس می تواند چنین ادعایی را مطرح سازد و صرف ادعا چیزی را ثابت نمی کند.(2)

یهود

شیخ صدوق در اجرای رسالت های کلامی خود به نقد افکار پیروان دین یهود و در مواضع مختلف به نقد و رد دیدگاه های ایشان مبادرت می ورزد.

او برخی عقاید نادرست یهودیان را که جای پایی در عقاید اسلامی باز کرده و سوء برداشت ها و کج فهمی هایش را به جامعۀ مسلمین سرایت داده است نشان می دهد. همچنین او به بحث و مناظره با صاحبان ادیان مختلف از جمله یهودیان در حل اختلافات کلامی اعتقاد داشته است؛ چنان که در ضمن بحث از روش مناظره و مراحل آن، مناظره ای مثالی با یهودیان بیان می کند.(3)

یکی از آیات قرآن کریم که به نقد عقیدۀ یهودیان دربارۀ خداوند پرداخته، موضوع یکی

1- . صدوق، التوحید، ص269.

2- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص103.

3- . همان، ص45.

از ابواب کتاب التوحیـد شـیخ صدوق است. او در باب بیست و پنجم به بیان مراد از آیهٔ «و قالت الیهود یدالله مغلولة غلت ایدهـم»(1) و از لسان ائمه (علیهم السـلام) به رد این عقیده و تبیین مراد آیه می پردازد و جایگاه آن را در نظام فکری اسلامی روشن ساخته، لوازم این عقیده را طرح و رد می کند.(2)

بحث از عقیدهٔ شـیعی «بداء» یکی از جایگاه هایی است که شیخ صدوق به رد عقاید یهودیان می پردازد. او ریشهٔ معنای نادرستی از بداء را که در میان جاهلان شهرت دارد، از یهود و این عقیدهٔ شیعه را در مقابل عقیده ای از یهود می داند:

و البداء هو رد علی الیهود لانهم قالوا: ان الله قد فرغ من الامر.(3)

همچنین صـدوق در کتاب التوحیـد به تفصـیل به نقـد و رد این عقیده و اثبات معنای درست از بداء می پردازد. وی در بیان اعتقادات دین امامیه در کتابی بدین نام، فصل الاعتقاد فی البداء را این گونه آغاز می کند:

قال الشیخ ابوجعفر(رحمه الله): ان الیهود قالوا: ان الله قد فرغ من الامر. قلنا: بل هو تعالی کل یوم هو فی شأن... .

سپس به معنای درست از بداء و رد معانی نادرست آن که از یهود سرچشمه گرفته است، می پردازد.(4)

شیـخ صدوق در ضـمن مباحث غیبت و در مقام پاسـخگویی به گفته های عالمی زیدی مذهب، به ریشهٔ یکی از اعتقادات و ادعاهای فرقهٔ مغیریه اشاره می کند و آن را برآمده از یهود یا دست کم شبیه به آن می داند.

این عالم زیـدی در بحث اینکه امامت به وراثت و وصـیت نیست، می گویـد: «لو جازت الامامهبالوارثة و الوصـیة لمن یدعی له بلا دلیل متفق علیه لکانت المغیریة أحق بها للاجماع الکل معها علی امامة الحسن بن علی...». آن گاه صدوق در پاسخ به وی می گوید:

و اما ما حکاه عن المغیریة فهو شیء اخذته عن الیهود لانها تحتج ابداً باجماعنا و

1- . مائده: 164.
2- . صدوق، التوحید، ص167.
3- . همان، ص335.
4- . همو، الاعتقادات، ص40.

ایاهم علی نبوة موسی (علیه السلام)ومخالفتهم ایانا فی نبوة محمد (صلی الله علیه و آله و سلم).(1)

مشبهه

مشبهه یکی از گروه های عقیدتی است که شیخ صدوق بیشترین تلاش خود را به مبارزه با آن مصروف داشته و بیشترین نقد و تحلیل عقایدی خود را در رد مخالفان به آن ویژه ساخته است.

مشبهه یا اهل تشبیه، ظاهرگرایانی بودند که با تکیه بر برداشت ظاهری و ابتدایی از الفاظ قرآن و احادیث به اعتقاداتی باورمند شدند که نتیجهٔ آن تشبیه خداوند به مخلوقاتش و تجسیم او بوده است.

اگرچه گروه هایی از اهل سنت بدین عنوان مشهور گشته اند، تهمت برخی گروه های تندرو شیعه و برخی پیروان مکتب بغداد به دانشمندان قمی و پیروان مکتب قم موجب آن شد که شیخ صدوق تلاش مضاعفی را برای دور ساختن این اتهام از خود و دوستانش به کار گیرد.

صدوق یکی از مهم ترین کتاب هایش، التوحید، را به انگیزهٔ اثبات عقیدهٔ واقعی شیعه، به ویژه مکتب قم، دربارهٔ توحید و نفی و رد عقیدهٔ تشبیه و جبر به نگارش درآورده است.(2)

علاوه بر آن، باب دوم کتاب التوحید را به عنوان «التوحید و نفی التشبیه» ویژه ساخته است و نیز در جاهای مختلف این کتاب، هر جا لازم می بیند عقیده ای از مشبهه را طرح و نقد کند، به آن می پردازد.

شیخ صدوق در پایان باب چهل و نهم کتاب التوحید که دربارهٔ معنای آیهٔ)الرحمن علی العرش استوی((3) است، با طرح آیهٔ دیگری از قول مشبهه، به نقد نظر مشبهه دربارهٔ معنای استواء بر عرش می پردازد. او می گوید: «ان المشبهة تتعلق بقوله عزوجل... ولا حجة لها فی ذلک...». آن گاه به نقد دلیل مشبهه پرداخته، و دلیل های خود را در اثبات نظر صحیح بیان می دارد و شواهدیاز ادبیات عرب و لغت در تأیید نظر خود بیان می دارد. او بیان خویش را با این جمله به پایان می برد:

1- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص108.

2- . همو، التوحید، ص2.

3- . طه: 5.

و لم یعن بذلک الجلوس و اعتدال البدن لان الله لایجوز أن یکون جسما و لا ذا بدن تعالی الله عن ذلک علوا کبیراً.(1)

صدوق در پی حدیث نخست باب پانزدهم کتاب التوحید که در تفسیر آیهٔ شریفهٔ)الله نور السموات والارض((2) است، به نظری دیگر از مشبهه اشاره و آن را نقد می کند و آن معنایی است که از کلمهٔ نور برداشت کرده اند.

وی می گوید:

مشبهه این آیه را تفسیر کرده اند که خداوند روشنی (ضیاء) آسمان و زمین است. اگر چنین باشد، باید در هیچ وقت از اوقات، چه در شب و چه در روز تاریکی وجود نداشته باشد؛ زیرا بنابر تفسیر آنان خداوند نور و روشنی آنهاست و خداوند موجود معدوم ناشدنی است.

پس اینکه زمین را در شب و نیز درون زمین را در روز تاریک می یابیم، دلیل بر آن است که تأویل سخن خداوند (الله نور السموات والارض) همانی است که حضرت رضا (علیه السلام)فرموده است نه آنچه مشبهه می گویند.

آن گاه به شرح و توضیح نظر امام رضا (علیه السلام)در این باره می پردازد و در نهایت تسلیم سخن و تفسیر آن حضرت در این باره می شود که آن را «هاد لاهل السماء و هاد لأهل الارض» معنا کرده اند.(3)

از دیگر مواردی که صدوق به نقد مشبهه می پردازد و به آنها اعتراض می کند، دربارهٔ این متن حدیثی است که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)نقل شده است: «ان الله خلق آدم علی صورته».

وی یکی از جایگاه های لغزش مشبهه را در فهم نادرست معنای حدیث پیش گفته دانسته و علت کج فهمی و گمراهی ایشان را توجه نکردن به علت صدور حدیث و رها کردن قسمت نخست آن دانسته است. آنان در نتیجه چنین اظهار کرده اند که خداوند چهرهٔ آدم را مطابق با چهرهٔ خود آفرید و از این جمله بر عقیدهٔ خود استدلال کرده و در وادی تشبیه راه پیموده و گمراه شده اند.متن کامل حدیث، چنان که شیخ صدوق آن را نقل کرده است، از زبان امام علی (علیه السلام)این گونه است:

1- . صدوق، التوحید، ص318.

2- . نور: 35.

3- . صدوق، التوحید، ص155.

سمع النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)رجلاً یقول لرجل: قبح الله وجهک و وجه من یشبهک، فقال (صلی الله علیه و آله و سلم): لاتقل هذا فان الله خلق آدم علی صورته.(1)

شیخ صدوق در پی نقل این حدیث می گوید:

ترکت المشبهه من هذا الحدیث اوله و قالوا: ان الله خلق آدم علی صورته، فضلوا فی معناه و اضلوا.

وی در ادامهٔ متن کتاب حدیث یازدهم را مطرح می کند که حسین بن خالد نزد امام رضا (علیه السلام)قسمت دوم حدیث را مطرح می کند و معنای آن را می پرسد. حضرت می فرماید:

قاتلهم الله، لقد حذفوا اول الحدیث.

سپس به نقل داستان می پردازد و می فرماید:

رسول خدا بر دو نفر گذشت که به یکدیگر ناسزا می گفتند: شنید که یکی از آن دو به طرف مقابل خود گفت: خدا چهرهٔ تو و هر کس را که چون توست، زشت گرداند، رسول خدا فرمود (صلی الله علیه و آله و سلم): ای بندهٔ خدا! این را به برادرت مگو؛ زیرا خداوند حضرت آدم را بر چهرهٔ او آفریده است.(2)

همچنین او در پی حدیث 1824 کتاب من لایحضره الفقیه که دربارهٔ ثواب روزهٔ روزهای ماه شعبان است، روایتی را از امام صادق (علیه السلام)نقل می کند و می گوید: هر کس سه روز از این ماه را روزه بدارد، خداوند را در بهشت زیارت می کند.

آن گاه می گوید:

زیارة الله زیارة انبیائه و حججه (علیهم السلام)، من زارهم فقد زار الله، کما ان من اطاعهم فقد اطاع الله و من عصاهم فقد عصی الله ومن تابعهم فقد تابع الله عزوجل و لیس ذلک علی ما یتأوله المشبهة، تعالی الله عما یقولون علواً کبیرا.(3)

چنان که روشن است، مشبهه در این روایت زیارت خدا را به معنای رؤیت ظاهری او پنداشته اند که شیخ صدوق این اشتباه را یادآوری می کند.

صدوق در موارد متعددی از کتاب هایش، به گروه مشبهه حمله می برد و افکارشان را باطل می شمرد. او در یکی از کتاب هایش می گوید:

1- . همان، ص152.

2- . همان، ص153.

3- . همو، من لایحضره الفقیه، ج2، ص92.

ان الناس قد یذهبون عن الحق و ان کان واضحاً و عن البیان و ان کان مشروحاً کما ذهبوا عن التوحید الی التلحید من قوله عزوجل «لیس کمثله شیء»(1) الی التشبیه.(2)

زیدیه

یکی از گروه هایی که در امر امامت و غیبت امام زمان (علیه السلام)بیشترین اختلاف را با امامیه دارد، فرقهٔ زیدیه است. اینان پیروان زید بن علی بن الحسین (علیه السلام) هستند. شیخ صدوق در مقام پاسخگویی به پرسش ها و شبهات آنها برآمده و صفحات فراوانی از مقدمهٔ کتاب کمال الدین و تمام النعمه را به نقد نظریات زیدیه و اثبات دیدگاه های امامیه در مقابل اعتراضات آنها اختصاص داده است.

وی اشکالات و شبهات زیدیه بر موضوع امامت و غیبت را با عناوینی چون «قال بعض الزیدیه» و «قالت الزیدیه» در بیش از ده مورد نقل، نقد و رد کرده است. برای نمونه، او در مقدمهٔ کتاب کمال الدین وتمام النعمه - که در آن از کتاب ها و اقوال دیگر دانشمندان کلامی بهره جسته است - پاسخ مفصل و مستدل دانشمند کلامی شیعه ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبهٔ رازی در رد و نقض کتاب الاشهاد را نقل و بر آن تأکید می کند. کتاب الاشهاد نوشتهٔ ابی زید علوی از علمای زیدیه است که او در آن اشکالات فراوانی بر امامیه وارد کرده است. ابن قبهٔ رازی سخنان ابی زید علوی را با عبارت «قال صاحب الکتاب» آغاز می کند و پس از نقل نظر و دیدگاه او به نقد و رد آنها می پردازد.(3)

جالب توجه است که شیخ صدوق دربارهٔ هدف خود از نقل متن کتاب الاشهاد و متن کتاب نقض الاشهاد نوشتهٔ ابن قبهٔ رازی می گوید:

و انّما ذکرنا هذه الفصول فی او ل کتابنا هذا لأنها غایة ما یتعلّق بها الزیدیة و ما رد علیهم و هی أشد الفرق علینا... .(4)صدوق در این کتاب و آثار دیگرش بارها به آرای دانشمندان زیدی اشاره و آنها را نقد کرده است.

صدوق در تبیین بحث های امامت، به ویژه موضوع غیبت، سخنان یکی از مشایخ کلامی شیعه

1- . شوری: 11.

2- . صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص69.

3- . همان، ص94.

4- . همان، ص126.

را در رد دیگاه های زیدیه نقل می کند. وی سخنش را این گونه آغاز می کند:

وقال غیره من متکلمی مشایـخ الامامیـة: ان عامّـة مخالفینا قـد سألونا فی هذا الباب عن مسائل و یجب علیهم ان یعلموا أن القول بغیبة ... (1).

این متکلم امامی با اسـتفاده از مقبولات مشترک زیـدیه و امامیه که سـخنان رسول خدا (صـلی الله علیه و آله و سـلم)به ویژه حدیث ثقلین است، به پاسخگویی به اشکالات زیدیه می پردازد.

شیـخ صـدوق پس از آنکه اسـتدلال هـایی برای وجود امام غایب ارائه می کنـد، در مقام پاسـخگویی به اعتراض ها و اشـکال های زیـدیه برآمده، به نقد و رد افکار ایشان می پردازد. در نخستین مورد از این موارد اشـکال به احادیث «ائمۀ اثنی عشر» را از قول آنها مطرح می کند که:

قال بعض الزیدیة: ان الروایة التی دلت علی ان الائمة اثنا عشر قول أحدثه الامامیة قریباً و وردوا فیه احادیث کاذبه.(2)

آن گاه به این اشـکال و اشـکال های دیگری در موضوع امامان دوازده گانه پاسـخ می دهـد و به اثبات می رساند که این احادیث صـحیح و مورد وثوق است.

چهار. انتخاب و تنظیم عقلی احادیث

تفاوت راوی حـدیث با محـدث و نیز متکلم در آن است که راوی، فقط روایاتی را که از طرق مختلف به دسـتش رسـیده است، بدون هیچ گونه تصرف و نقد و تحلیلی برای دیگران نقل می کند.

اگر راوی دست به انتخاب و تنظیم احادیث بزند و آنها را به شـکلی که خود می خواهد و می پسـندد ارائه کند، این کار بی تردید با پشتوانه ای از طرح، فکر، نقد و تحلیل همراه خواهد بود.

فقیه و مجتهدی که احادیث فقهی را تبویب و تنظیم و در قالب کتابی فقهی - حدیثی ارائه می کند، بی شک روایات را آن گونه بر می گزیند و به گونه ای سامان می بخشد که منطبق بر اجتهاد اوباشد.

شیخ صدوق، چنان که گفته اند، متکلم و محدثی نقاد حدیث و دارای درایت فوق العاده در

1- . همان، ص63.

2- . همان، ص67.

برخورد با احادیث و چینش و تبویب آن بوده است.

او هنگامی به نگارش کتاب التوحید دست زده که دهۀ پایانی عمرش را می گذراند. بنابراین بسیاری از کتاب هایی را که پیش از عصر او و هم زمان با حیاتش در این موضوع نگاشته شده است دیده و بررسیده است.

این کتاب ها، شامل کتاب هایی است که در حوزه های حدیثی و کلامی قم، ری، بغداد و... نوشته شده است. تنها در خانوادۀ صدوق دو کتاب دیگر با عنوان التوحید وجود داشته است.(1)

همچنین کتاب کافی با گسترۀ فراوانش در باب مسائل اعتقادی به ویژه توحید، چنان که خود صدوق گفته، در اختیارش بوده است.(2)

با توجه به مطالب پیش گفته، باید پرسید چرا شیخ صدوق فقط این دسته از روایات را در کتاب هایش آورده است؟ و سؤالاتی دیگر از جمله اینکه:

1. چرا شیخ صدوق با توجه به نگارش کتاب هایی از این دست توسط دیگر عالمان، محدثان و متکلمان، به تألیفی نو در این باره دست زده است؟

2. چرا و چقدر از روایات کتابش را از کتاب پدر و استادان قمی اش برگرفته است؟

3. چرا بخش مهمی از روایات کتاب التوحید وی از مشایخ بغدادی، ماوراء النهری و گاه مشایخ اهل سنت است؟

4. چرا در بخش هایی از این کتاب، روایات مورد قبول خود را از کتاب های استادانش درج نکرده است؟

5. چرا در بخش هایی از کتاب با توجه فراوانی احادیث در کتاب هایی چون کافی حتی یک روایت از آن را نقل نکرده است؟

6. چرا در برخی از ابواب این کتاب فصل هایی دارد که روایاتش با روایات درج شده درکتاب های هم عصرانش مغایرت یا گاه مخالفت دارد؟

و تمام این پرسش ها در حالی مطرح می شود که شیخ صدوق در تنظیم و تبویب هریک از این ابواب، کتاب های مستقل و ابواب فراوانی پیش دید داشته که احادیث بسیاری را به وی عرضه

1- . این کتاب ها به قلم پدر و برادر بزرگوارش به نگارش درآمده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: رجال النجاشی، ص261، شمارۀ 684 و ص68، شمارۀ 163).

2- . صدوق، من لایحضره الفقیه، ج4، ص534.

می کرده است.

در مسیر دریافت پاسخ این پرسش ها، این نتیجهٔ کلی به دست می آید که شیخ صدوق در کتاب های التوحید، کمال الدین و دیگر کتاب های موجود یا گمشده اش، همواره این روش را مبنا قرار داده بود که در پشت صحنهٔ درج یک حدیث در یک باب و تشکیل یک باب در یک موضوع و یک کتاب، تحلیل و استدلال هایی عقلی داشته و بر اساس داده های عقلی و نیز نقلی آن احادیث را نقد می کرده است. به بیانی روشن تر، هرگاه صدوق دست به قلم می برد تا در موضوعی بر اساس احادیث بنگارد و کتاب یا رساله ای تألیف کند، مجموع احادیث آن موضوع را از دید می گذراند و مطالعه می کرد، سپس بر اساس اجتهاد کلامی خود و در نظر داشتن هماهنگی آن با آموزه های شیعهٔ امامیه نظر برگزیده را انتخاب می کرد و تنها احادیثی را که با این نظریه موافق بود و در نظام طراحی شدهٔ وی جای می گرفت، در آن باب و فصل قرار می داد.

او در رسیدن به نظریهٔ برگزیده و در تطبیق هریک از احادیث با این نظریه از معیار عقل برای سنجش احادیث و استدلال های عقلی نانوشته و ناگفته برای اثبات هم آوایی این احادیث با منظومهٔ معارف و عقاید اسلامی استفاده کرده است.

شیخ صدوق به کفایت به این شیوهٔ کار خود اشاره داشته است. وی در کتاب التوحید در باب رؤیت خدا بیان می دارد که برخی از روایات کتاب های استادانش را در عین حالی که درست و مطابق با نظریهٔ شیعهٔ امامیه می داند، برای دفع ضرر محتمل از ارائهٔ این احادیث در کتاب خود می پرهیزد.

وی گمراه شدن برخی کم خردان بر اثر مطالعهٔ این احادیث و اشاره رفتن انگشت اتهام اعتقاد به جبر و تشبیه را دلایل نیاوردن این احادیث در کتاب خود معرفی می کند. بنابراین، وی به سراغ تحلیل و استدلال و مددجویی از عقل می رود و در نهایت تسلیم حکم عقل می شود که برای جلوگیری از زیان های احتمالی از انتخاب و ایراد چنین احادیثی پرهیز می کند. متن سخن شیخ صدوق چنین است:

و الاخبار التی رویت فی هذا المعنی و أخرجها مشایخنا(رحمه الله)فی مصنفاتهم عندی صحیحة و انما ترکت ایرادها فی هذا الباب خشیة أن یقرأها جاهل بمعانیها فیکذب بها فیکفر بالله عزوجل و هو لایعلم. و الاخبار التی ذکرها احمد بن محمد بن عیسی فی نوادره و التی أوردها محمد بن احمد بن یحیی فی جامعه فی معنی الرؤیة

صحیحة لایردها إلاّ مکذب بالحق أو جاهل به الفاظها الفاظ القرآن و لکل خبر منها معنی ینفی التشبیه و التعطیل و یثبت التوحید.(1)

همچنین وی به گزینش احـادیث منـاسب در بحث و تبـادل نظر بـا مخالفان و نیز مناظره ها معتقـد بوده است. به نظر وی بایـد در انتخاب احادیثی که در مناظره ها مطرح می شود، دقت کافی صورت گیرد تا نتیجهٔ مطلوب از بحث یا مناظره حاصل آید.

وی در مقامی که دربارهٔ بحث ولایت امیرمؤمنان (علیه السـلام)و ماجرای غـدیر خم به سـخن می پردازد، به این نکته اشاره می کند و می گوید:

در بحث بـا مخالفـان در این موضوع ابتـدا بایـد احـادیثی را ارائه کرد و به تحلیـل دربارهٔ آن پرداخت که مورد قبول طرفین باشـد. آن گاه به مفاهیم و معارف برداشتی امامیه از این حدیث پرداخت و آن را به اثبات رسانید.(2)

این نوع نگرش در انتخاب حدیث حاصل تحلیل های عقلی پنهان و استدلال های ناگفته است که صدوق به آن مبادرت می ورزیده است.

نتیجه اینکه انتخـاب جهت دار حـدیث در یک موضوع اعتقادی و درج احادیثی ویژه و برگزیـده در آن باب نتیجـهٔ تلاشـی علمی و فعالیتی عقلی بوده است و شـیخ صدوق نیز آگاهانه در این مسیر پای نهاده و به بهترین شکل طی طریق کرده و احادیث مناسب با عقاید امامیه را با توجه به لوازم و توالی هریک از گزاره های آن و رعایت تناسب آن با مجموع اعتقادات امامیه در کتاب هایش آورده است.

پنج. عرضهٔ حدیث بر عقل و تأویل عقلی حدیث

یکی از ملاک های ارزیابی و نقد حدیث، عرضهٔ آن بر عقل است. عقل به سان ترازویی دقیق در سـنجش درستی یا نادرستی حدیث به کار گرفته می شود.

شیخ صدوق، همچون دیگر محدثان خردگرای شـیعه، اشکالات احتمالی موجود در احادیث را با سنجهٔ عقل تشخیص می دهد و درصدد علاج آن و هماهنگ سازی آن با منظومهٔ معارف اهلبیت (علیهم السلام) برمی آید. او در بیان و تبیین گزاره ها و معارف دینی امامیه همواره در نظر دارد که این نظریه ها به مخالفت با عقل و آموزه های آن نینجامد. وی در موضوع رأی شیعه دربارهٔ غیبت امام زمان (علیه السلام)

1- . صدوق، التوحید، ص119.

2- . همو، معانی الاخبار، ص67.

می گوید:

و لیس فی دعوانا هذه - غیبة الامام - إکذاب للحس و لا محال و لا دعوی تنکرها العقول.(1)

وی در بحث طول عمر امام زمان (علیه السلام)به موضوع عرضهٔ حدیث بر عقل اشاره می کند و تلویحاً آن را می پذیرد. وی در سرزنش کسانی که در این عقیده تردید و انکار روا داشته اند، می گوید: در آموزهٔ کدام عقل جایز است که اصحاب کهف سیصد سال در غار زنده بمانند ولی امام دوازدهم نتواند عمر طولانی داشته باشد. وی از این طریق به داوری عقل در پذیرش گزاره های نقلی اشاره می کند، لیکن در سطور بعد، بخشی از روایات نقل شده توسط وهب بن منبه و کعب الاحبار را از جملهٔ محالات می شمرد که عقل آنها را نمی پذیرد:

کیف یصدقون ما یرد من الاخبار عن وهب بن المنبه وعن کعب الاحبار فی المحالات التی لا شیء منها فی قول الرسول و لا فی موجب العقول.(2)

شیخ صدوق ارزیابی کلام و دریافت معنا را نیز کار عقل می داند و می گوید:

ربّما وکل علم المعنی الی العقول أن یتأمّل الکلام.(3)

در بیان مصداق این کارکرد عقلی می توان گفت که در حقیقت تأویل احادیث نتیجهٔ عرضهٔ حدیث به عقل و دریافت اشکال محتوایی آن توسط عقل است.

تأویل حدیث زمانی اتفاق می افتد که عقل معنای دریافت شده از ظاهر حدیث را با دیگر آموزه های قرآن و سنت ناهماهنگ بیابد یا پذیرش محتوای آن را از سوی عقل دارای اشکال یا ناممکن بداند. بنابراین می توان گفت که تأویل حدیث نتیجهٔ سنجش احادیث توسط عقل و بهره گیری از این میزان دقیق است.

یکی از نمونه های نقد حدیث از سوی شیخ صدوق، نظر وی دربارهٔ احادیث طبی است. صدوق این احادیث را نه بر اساس آموزه های قرآن و نه بر اساس اخبار اهل بیت (علیهم السلام) بلکه بر اساس آموزه های عقلی به نقد کشیده است. او اشکالات این احادیث را به چند دسته تقسیم می کند و می گوید:

اعتقادنا فی الاخبار الواردة فی الطبّ انّها علی وجوه:

1- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص93.

2- . همان، ص530.

3- . همو، معانی الاخبار، ص73.

منها: ما قیل علی هواء مکة فلایجوز استعماله فی سائر الأهویة؛

و منها: ما أخبر به العالم علی ما عرف من طبع السائل و لم یتعدّ موضعه اذ کان اعرف بطبعه منه؛

و منها: ما دلّسه المخالفون فی الکتب لتقبیح صورة المذهب عند الناس؛

و منها: ما وقع فیه سهو من ناقله؛

و منها: ما حفظ بعضه و نسی بعضه.(1)

وی در ضـمن برشـماری برخی علل حدیث در این متن که دستمایهٔ کار ناقدان حدیث است، احادیث طبی را فاقد اعتبار لازم برای استفادهٔ عموم دانسته است.

وی همچنین حـدیثی دربارهٔ علت نهادن کنیـهٔ ابوتراب برای امام علی (علیه السـلام)نقل محتوای آن را نقد و رد می کند. این حدیث بیانگر اختلاف و مجادله ای است که میان علی (علیه السـلام)و حضـرت فاطمه (علیها السـلام)اتفاق افتاده و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)بین ایشان اصلاح فرموده است. شیخ صدوق وقوع این اختلاف را محال می داند و می گوید:

لیس هذا الخبر عندی بمعتمد و لا هو لی بمعتقد فی هذه العلّة، لانّ علیاً و فاطمة (علیها السـلام)ماکان لیقع بینهما کلام یحتاج رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)الی الاصلاح بینهما.(2)

«تأویـل» یکی از مبـاحث پردامنه و بحث انگیز در حوزهٔ مطالعات و مباحثات دینی است که همچنان در میان دانشـیان جاری است. برای تأویل معانی متفاوتی با گسترهٔ فراوان ذکر کرده اند و برخی دانشوران به صورت مستقل و جدی بدان پرداخته اند.

معنـایی که مـا در این نوشـته به آن می پردازیم و آن را نشانه ای برای خردگرایی یک محـدث و متکلم به شـمار می آوریم این است: توجیه ظاهر متن به گونه ای که به معنای واقعی و اصیل خویش بازگردد.

توضـیح اینکه گـاه الفاظ قرآن و احادیث به گونه ای است که متشابه میان معانی گوناگون است و معنای ظاهری آن به دلایل مختلف، مانند ناسازگاری با آموزه های عقل، ناهماهنگی با دیگرآموزه های قطعی نقلی و... مورد قبول نیست. بنابراین، بایـد به گونه ای لفظ را توجیه کرد و از معانی دیگر و گاه پنهان آن پرده برداشت که با لفظ سازگار باشد و مشکلات پیش از توجیه را نداشته

1- . همو، الاعتقادات، ص115.

2- . همو، علل الشرایع، ج1، ص156.

باشد. بنابراین، تأویل به این معنی، توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه به گونه ای صحیح است که مورد قبول عقل و مطابق با نقل باشد.(1)

شیخ صدوق از دانشمندان خردورزی است که به تأویل ظاهر آیات و روایات در صورت تعارض با دلایل عقلی و نقلی اعتقاد دارد و در عمل بسیاری از آنها را تأویل می کند.

کتاب التوحید صدوق مملو از مواردی است که وی برای ردّ تهمت تشبیه و جبر به تأویل ظاهر آیات و روایات دست زده است. همچنین در رسالهٔ الاعتقادات برداشت خود را از این آیات و روایات به صورت تأویل شده به نگارش درآورده است.

شیخ صدوق در مقدمه اش بر کتاب کمال الدین، کلامی از ابن قبهٔ رازی در جواب شبهه ای نقل می کند و تأویل صاحب کتاب را زیر سؤال می برد. این نقل قول، نخست نشان قبول داشتن مبنای ابن قبه و سپس رعایت آن در تأویلات صدوق است. حداقل امر اینکه صدوق به شرایط تأویل صحیح آگاه بوده و آن چنین است که تأویل باید مورد تأیید عقل و نقل باشد. کلام وی چنین است:

قال صاحب الکتاب بعد آیات من القرآن تلاها ینازع فی تأویلها اشد منازعة و لم یؤید تأویله بحجة عقل و لا سمع.(2)

وی همچنین در جای دیگری از نوشته اش به لزوم مدلّل بودن تأویل اشاره می کند و می گوید:

و اعلموا انّ صاحب الکتاب أشغل نفسه بعد ذلک بقراءة القرآن و تأویله علی من أحبّ و لم یقل فی شیء من ذلک: «الدلیل علی صحّة تأویلی کیت و کیت» و هذا شیء لایعجز عنه الصبیان.(3)

در پی اعتقاد به این قاعده وی در نقد و بررسی احادیث و اقوال دیگران نادرست بودن تأویل ایشان را گوشزد می کند.(4)

نمونه هایی از تأویل های خردگرایانهٔ شیخ صدوق در ذیل می آید:

در حدیثی منقول از امام (علیه السلام)در تفسیر آیهٔ «یوم یفرّ المرء من أخیه و امّه و ابیه و صاحبته و بنیه»آمده است: قابیل از برادرش هابیل و موسی (علیه السلام)از مادرش و ابراهیم از پدرش می گریزد و حضرت

1- . ر.ک: تفسیر و مفسرون، ج1، ص22.

2- . صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص118.

3- . همان، ص125.

4- . همان، ص659.

لوط از همسرش و حضرت نوح از پسرش فرار می کند.

با مقایسۀ افراد گریزنـده از افراد مورد گریز در می یابیم که همۀ اینها از یک سـنخ نیسـتند. قابیل و همسـر لوط و پسـر نوح هیچگاه با مادر موسـی و پـدر ابراهیم همسان نبوده انـد و از دو گروه مخالف اند؛ زیرا به اعتقاد شـیعه طیب مولد و یکتاپرستی والدین برای پیامبران شـرط است و چگونه است که پیامبری از پدر و مادرش بگریزد. بنابراین، صدوق این حدیث را بر خلاف ظاهر آن، تأویل می کند و می گوید:

انما یفرّ موسـی من امّه خشیة أن یکون قصر فیما وجب علیها من حقها و ابراهیم انما یفر من الاب المربی المشرک لا من الاب الوالد و هو تارخ.(1)

وی در ذیل روایتی که مضمون آن تجلی خداوند بر بندۀ مؤمنش می باشد، تجلی را به ظهور نشانه ای بر بنده تأویل می کند:

معنی قوله: «تجلی الله لعبده» أی: ظهر له آیة من آیاته یعلم بها انّ الله یخاطبه.(2)

از دیگر موارد تأویل معنای ظاهری آیات و روایات معنای رؤیت الله است. از آن جهت که معنای ظاهری رؤیت به تشبیه و تجسیم خداوند کشیده می شود و عقل آن را نمی پذیرد، صدوق آن را تأویل کرده است.

وی در باب معنای رؤیت خدا پس از آنکه اخبار منقول از مشایخ را صحیح می شمرد، می گوید:

لکل خبر منها معنی ینفی التشبیه و التعطیل و یثبت التوحید... و معنی الرؤیة الواردة فی الاخبار العلم.(3)

صدوق در جایگاهی دیگر که در روایت سخن از زیارت خدا شده بود، معنای زیارت خدا را به زیارت انبیا و حجج الهی تأویل برده و گفته است:

زیارة الله زیارة انبیائه وحججه (علیه السلام)، من زارهم فقد زار الله - عزوجل - کما انّ من اطاعهمفقد اطاع الله و... .(4)

وی همچنین در بیان معنای نور در آیۀ مبارکۀ نور ضمن سرزنش گروه مشبهه در برداشت

1- . همو، الخصال، ص318.

2- . همو، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج1، ص36.

3- . همو، التوحید، ص120.

4- . همو، من لایحضره الفقیه، ج2، ص92.

نادرست از این آیه، با استدلال عقلی و نقلی معنای ظاهری را نمی پذیرد و آن را تأویل می برد. او می گوید: «اگر مراد از نور بودن خداوند، همین نور و روشنی ظاهری باشد، چون خداوند در همه حال و هر مکان و زمان موجود است، زمین و آسمان در همهٔ اوقات باید روشن باشد؛ در صورتی که چنین نیست»(1). بنابراین وی نور را به معنای هدایت تأویل برده و خداوند را هادی اهل آسمان و زمین دانسته است.

شش. تخصیص نقل با عقل

به نظر شیخ صدوق گاه دلیل عقلی است که گزارهٔ نقل را مقید می کند یا تخصیص می زند و گاه برعکس یعنی دلیل نقلی عمومیت قضیه عقلی را محدود می سازد.

وی دربارهٔ تخصیص دلیل عقلی بر عمومیت دلیل نقلی و در تحلیل و توضیح حدیث منزلت (انت منی بمنزلة هارون من موسی) سه بار از تخصیص زدن عقل سخن به میان می آورد. وی در آغاز می گوید: این قول دلیل همسانی منزلت علی (علیه السلام)با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)در همهٔ اقوال نسبت به هارون و موسی (علیه السلام)است. سپس می افزاید: عقل بر این عموم تخصیص می زند؛ زیرا مواردی هست که علی (علیه السلام)شبیه به هارون نیست، مانند برادری نسبی. متن سخن وی چنین است:

فهذا العقول یدل علی ان منزلة علی منه فی جمیع احواله منزلة هارون من موسی فی جمیع احواله الا ما خصه الاستثناء الذی فی نفس الخبر. فمن منازل هارون من موسی انّه کان اخاً ولادة و العقل یخص هذه و یمنع ان یکون النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)عناها بقوله لانّ علیاً لم یکن اخا ولادة و... .(2)

شیخ صدوق در دو مقام دیگر به وجوب اخذ عمومیت حدیث منزلت در غیر مخصصات عقل تأکید می کند:

و الخبر یوجب انّ هذه الخصال کلها لعلی (علیه السلام)من النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)وما کان من منازل هارون من موسی باطناً وجب انّ الذی لم یخصه العقل منها کما خصّ اخوة الولادة فهو لعلی (علیه السلام)من النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)و ان لم نحط به علماً لانّ الخبر یوجب ذلک... و لما لم یکن ذلک وجب انّه قد عنی کل منزلة کانت لهارون من موسی مما لم یخصه العقل و لا الاستثناء فی

1- . همو، التوحید، ص155.

2- . همو، معانی الاخبار، ص75.

نفس الخبر.(1)

وی دربـارهٔ تخصـیص گزارهٔ عام عقلی با نقل نیز چنین عمل کرده است. در بحث لزوم بعثت انبیا دریافت عقل را این گونه بیان می دارد که عقل حکم می کنـد در تمام زمان ها پیامبری از سوی خدا برای هدایت مردم ارسال گردد. اما با وجود گزارهٔ نقلی مبنی بر خاتمیت نبوت با ارسال پیامبر اعظم حضـرت محمد (صـلی الله علیه و آله و سلم)و پایان سلسلهٔ نبوت و آغاز وصایت، این گزارهٔ عقلی عمومیت خود را از دست می دهد. وی می گوید:

لولا أنّ القرآن نزل بأنّ محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)خاتم الانبیاء لوجب کون رسول فی کل وقت.(2)

بنابراین، روش شـیخ صـدوق در رویارویی با مواردی که میان دلیل های عقلی و نقلی تعارض ابتـدایی و ظاهری وجود دارد این است که او میـان این دو دلیل به گونه ای جمع می کنـد و محلی برای حل تعارض می یابـد. حال اگر نوع تعارض میان گزاره های نقلی و عقلی از نوع ابتدایی و ظاهری و به هیچ شکلی قابل حل و جمع نباشد – به دیگر بیان اگر تعارض مستقر شده و رابطهٔ میان آنها از نوع تباین باشد – نحوهٔ برخورد با این دو گزاره به گونه ای دیگر رقم می خورد و باید چاره ای دیگر برای حل این تعارض جست.

شیـخ صـدوق در این گونه موارد دست به تأویل ظاهر متن قرآن و حـدیث می زنـد و معنایی غیر از ظاهر آن را اختیار می کنـد. نمونه های بسیاری از تأویلات وی در لابه لای نوشته هایش یافت می شود.

برای نمونه، او در پیِ حـدیثی که دربارهٔ حجاب های هفتگانه نقل می کنـد، حجاب هایی را که برای خداوند برشـمرده شده است، این گونه معنا می کند:

لیست هذه الحجب مضـروبة علی الله عزوجل، لانّه لایوصف بمکان و لکنّها مضروبة علی العظمة العلیا من خلقه التی لایقادر قدرها غیره تبارک و تعالی.(3)

وی به دلیل آنکه پرده و حجاب داشـتن خداوند را مسـتلزم مکان داشتن وی می داند و عقلحکم می کند که لازمهٔ مکان داشتن، جسم بودن است، این روایت را به تأویل می بَرَد و در جایی که در روایت از وجه الله سخن به میان آمده است، می گوید:

من وصف الله تعالی ذکره بالوجه فقد کفر و أشرک و وجهه انبیاؤه و حججه (علیهم السلام) و هم

1- . همان.
2- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص4.
3- . صدوق، الخصال، ص402.

الذین یتوجه بهم العباد الی الله عزوجل و الی معرفته و معرفة دینه ... .(1)

باید توجه داشت که ظاهر برخی تعابیر صدوق رد برخی دلایل عقلی است؛ اما با دقت در کلمات او روشن می شود که آنچه وی رد کرده، قیاس (تمثیل منطقی) و دلایل ظنی و غیر قطعی است نه دلیل عقلی قطعی. نمونه هایی از مخالفت شیخ صدوق با قیاس و دلایل ظنی به شرح ذیل است:

1. صدوق در بحث اثبات عصمت امامان از راه لزوم تفسیر و تأویل آیات قرآن توسط فردی عاری از خطا و گناه وارد می شود و می گوید: اگر چنین نباشد، آن گاه هر کسی می تواند بر اساس تفسیر و تأویل خود و قیاس هایی که انجام می دهد، عمل کند و این امر دامنهٔ اباحی گری را افزایش می دهد و باز اگر چنین شود، خروج از دین است:

و اذا اباحنا ذلک فی الکتاب لزمه ان یبیحنا ذلک فی اصول الحلال و الحرام و مقائیس العقول و ذلک خروج من الدین کله.(2)

2. شیخ صدوق در نقل داستان معمّرین و مقایسهٔ طول عمر ایشان با طول عمر همراه با غیبت امام زمان (علیه السلام)به نکته ای مهم اشاره می کند و آن، ادعای برخی در مخالفت حدیث با عقل است. او به مخالفان عقیده به غیبت امام زمان (علیه السلام)اعتراض می کند که چطور اخبار وارد شده دربارهٔ طول عمر حضرت خضر (علیه السلام)را انکار نمی کنید و مخالف عقل نمی شمرید، ولی اخبار غیبت و طول عمر امام زمان (علیه السلام)را انکار کرده، مخالف عقل می شمارید و اگر واقعاً از عقل بهرهٔ بهینه می بردید، غیبت امام زمان را تأیید می کردید. او می گوید:

انّ اکثر المخالفین یسلمون لنا حدیث الخضر (علیه السلام)و یعتقدون فیه أنّه فی غائب عن الابصار و لاینکرون طول حیاته و لا یحلمون حدیثه علی عقولهم و یدفعون کون القائم (علیه السلام)و طول حیاته فی غیبته.(3)

بنابراین، مخالفت صدوق با عنوان درک عقل و عدم آن در این جایگاه با فعالیت عقلی ای ازسنخ قیاس است که طول عمر خود و دیگران را با طول عمر امام زمان (علیه السلام)مقایسه می کنند و چون عقلشان آن را نمی پذیرد، آن را محال می شمرند.

1- . همو، من لایحضره الفقیه، ج1، ص334.

2- . صدوق، معانی الاخبار، ص136.

3- . همو، کمال الدین و تمام النعمه، ص392.

او در جایی دیگر به همین نکته اشاره و نپـذیرفتن عقلی طول عمر را از طرف مخالفان بیان می کنـد و آن را از نوع قیاس می داند. او اشـکال مخالفان را چنین نقل می کند:

و یقولون ایضاً: لیس فی موجب عقولنا ان یعمر احد من زماننا هذا عمر یتجاوز عمر اهل الزمان... .

شیخ صدوق در ضمن پاسخگویی به اشکال ایشان می گوید:

فکیف یـدفع امره ولاـ یـدفع مـا یشـبهه من الاـمور التی لیس شـیء منها فی موجب العقول، بل لزم الاقرار بها... و فی موجب أیّ عقل من العقول انّه یجوز أن یلبث اصحاب الکهف فی کهفهم ثلاث مأة سنین وا زدادوا تسعا... .

آن گاه به سرزنش مخالفان می پردازد و آنان را به سبب پذیرش روایات مخالف عقل، نکوهش می کند:

کیف یصدقون ما یرد من الاخبار عن وهب بن منبه و عن کعب الاحبار فی المحالات التی لایصح شـیء منها فی قول الرسول (صـلی الله علیه و آله و سلم)ولا فی موجب العقول و... هل هذا الا مکابرة فی دفع الحق و جحده؟!(1)

نتیجه گیری

شیـخ صـدوق در قول و عمل همـهٔ کارکردهای عقل را در عرصهٔ معرفت دینی به رسـمیت می شـناسد. او عقل را ابزار کسب معرفت بلکه حقیقت و تمییزدهنـدهٔ خیر و شـر و ارزیـابی کننـدهٔ صـحت اقوال و افعال معرفی می کنـد. همچنین برخی امور همچون حـدوث جهان، مـاهیت اجسام، اثبات صانع و اثبات اصل نبوت را حوزهٔ اختصاصـی عقل می دانـد و برخی امور را حوزهٔ اختصاصـی نقل و دیگر امور را حوزهٔ مشترک عقل و نقل.

صـدوق در عمـل نیز عقل گرایی خود را به نمایش می گـذارد. او احادیث اعتبار عقل را نقل می کنـد و خود در موارد مختلف به اسـتدلال های عقلی و مناظره با مخالفان می پردازد. همچنین درمواجهه با نقل نیز از عقل اسـتفاده می کند. انتخاب و تنظیم عقلی احادیث، عرضـهٔ حدیث بر عقل، تأویل عقلی احادیث و تخصیص نقل با عقل، از این موارد است.

بدین سان، شیخ صدوق در مقام های استنباط، تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات و رد عقاید

1- . همان، ص531.

معارض، از عقل بهره می گیرد؛ هرچند برای رعایت اقتضائات زمان و مکان و وضـعیت مخاطبان می کوشد مطالب عقلی خویش را غالباً در ذیل احادیث طرح کند.

کتاب نامه

1. احمد بن علی النجاشـی الکوفی، ابوالعباس، رجال النجاشـی (فهرست اسـماء مصـنفی الشـیعه)، قم: مؤسـسة النشر الاسلامی، چاپ پنجم، 1416ق.

2. برنجکار، رضا، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: سمت و طه، چاپ سوم، 1384.

3. شوشتری، قاضی نور الله، مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلامیه، چاپ سوم، 1365.

4. صدوق، الاعتقادات فی دین الامامیه، تحقیق: عصام عبدالسید، بیروت: دار المفید، چاپ دوم، 1414 ق.

5. ----------- ، الأمالی، تحقیق: مؤسسهٔ بعثت، قم: مؤسسهٔ بعثت، 1417 ق.

6. ----------- ، التوحید، تحقیق: سید هاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1398 ق.

7. ----------- ، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، 1403ق.

8. ----------- ، المقنع، تحقیق: مؤسّسهٔ امام هادی (علیه السلام)، قم: مؤسسهٔ امام هادی (علیه السلام)، 1415 ق .

9. ----------- ، علل الشرائع، نجف: المکتبة الحیدریه، 1386 ق.

10. ----------- ، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، تحقیق: حسین الاعلمی، بیروت: مؤسّسة الاعلمی، 1404 ق.

11. ----------- ، کتاب من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، 1404 ق.

12. ----------- ، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1405ق.

13. ----------- ، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1361.

14. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم: تمهید، سوم، 1385.

15. مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت، دار المفید، چاپ دوم، 1414 ق.

16. مکدرموت، مایکل، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، 1363.

فصل سوم :شخصیت ها

ص: 275

بررسی شخصیت و احوال عبدالله بن جعفر حمیری

بررسی شخصیت و احوال

عبدالله بن جعفر حمیری

علی رضا بهرامی(1)

1. هویت شناسی

یک. نام و نسب

نجاشـی نام او را عبدالله بن جعفر بن الحسین بن مالک بن جامع الحمیری ابوالعباس القمی نوشته است.(2) در حالی که شیخ در فهرست و رجال و نیز برقی به عبـدالله بن جعفر الحمیری اکتفا کرده انـد،(3) صدوق در مشـیخه نام او را عبدالله بن جعفر بن جامع الحمیری نوشته است.(4) علامه در ایضاح الاشتباه فرزند او محمد را چنین معرفی می کند: محمد بن عبدالله بن جعفر بن جامع بن مالک الحمیری.(5)

تفرشی، کرباسی و خویی - رحمهم الله - او را عبدالله بن جعفر بن الحسن بن مالک بن جامع

1- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، (پژوهشکدۀ کلام اهل بیت (علیهم السلام)).

2- . نجاشی، رجال، ص219، رقم 573؛ حلی، خلاصة الاقوال، ص106، باب عبدالله رقم 20؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج1، ص478؛ ابن داود، رجال، ص117، رقم 845.

3- . طوسی، الفهرست، ص294، رقم 440؛ همو، رجال، ص389، رقم 5727 و ص400، رقم 5859؛ برقی، رجال، ص60، اصحاب ابی محمد الحسن؛ بروجردی، طرائف المقال، ج1، ص207.

4- . صدوق، من لایحضره الفقیه، ج4، ص510. حلی، خلاصة الاقوال، ص442، الفائدة الثامنه.

5- . حلی، ایضاح الاشتباه، ص279، رقم 622. ابن داود، رجال، ص175، رقم 1419.

الحمیری معرفی می کنند[(1)] که ظاهراً بر اساس نسخه ای از خلاصة الاقوال گرفته شده[(2)] اما به قرینۀ آنکه هر سه ایشان فرزند حمیری، محمد را با عنوان محمد بن عبدالله بن جعفر بن الحسین بن جامع بن مالک معرفی می کنند،[(3)] احتمال تصحیف آن قوت دارد.

مرحوم تستری در جمع بندی اقوال در نام و نسب او چنین می نویسد: «در مورد نسب او چهار قول وجود دارد: عبدالله بن جعفر بن حسین، عبدالله بن جعفر بن حسن، عبدالله بن جعفر بن حسین بن جامع، عبدالله بن جعفر بن حسین بن جامع بن مالک. حقیقت صحت این نسبت ها معلوم نیست، ولی بعید نیست نظر صدوق در مشیخه به جهت هم عصر بودن و اینکه استاد پدرش بوده، ترجیح داشته باشد».[(4)]

آنچه در جمع بندی گفته می شود آنکه تنها اختلاف درخور اعتنا، جابه جایی نام جد دوم و سوم اوست. نبودن اختلاف بین قدما، احتمال تصحیف در نسخه ای از کتاب خلاصة الاقوال علامه و عادت علما در انتساب اعلام به برخی اجداد اعلا و حذف برخی دیگر سبب می شود نام نسب ایشان را همانند آنچه نجاشی آورده بدانیم و ترجیح تستری نیز با ملاحظۀ همین نکات دور از ذهن نیست.

دو. ولادت و وفات

تاریخ ولادت ایشان به دقت تعیین نشده است، اما به قرینۀ تاریخ وفات برخی مشایخ او گمانه زنی هایی شده است؛ مثل آنکه اگر او را از اصحاب امام هادی (علیه السلام)- آن گونه که شیخ در رجال آورده[(5)]- به حساب آوریم و شهادت ایشان در سال 254 قمری باشد، نیز وفات محمد بن حسین ابی الخطاب که طبق نقل نجاشی سال 262 قمری ذکر شده[(6)] و حمیری از او نقل بی واسطه دارد،[(7)] بر این اساس نیمۀ اول قرن سوم تاریخ ولادت ایشان به حساب می آید.

1- . تفرشی، نقد الرجال، ج3، ص93، رقم 3027؛ کرباسی، اکلیل المنهج، ص338، رقم 588؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج10، ص139، رقم 7655.

2- . همان گونه که اردبیلی اشاره دارد.

3- . تفرشی، همان، ج4، ص244، رقم 4833؛ کرباسی، همان، ص455، رقم 884؛ خویی، همان، ج16، ص233، رقم 11081.

4- . تستری، قاموس الرجال، ج6، ص291، رقم 4239.

5- . طوسی، رجال، ص389، رقم5727.

6- . نجاشی، رجال، ص334، رقم 798.

7- . برای نمونه، ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، ج6، ص22 و 301. او در قرب الإسناد نیز 17 روایت مستقیم از ایشان نقل کرده است.

چهار فرزند او عبارت اند از: محمد، احمد، حسین و جعفر،(1) که همگی با امام عصر (علیه السلام)مکاتبه داشته اند.(2)

وفات ایشان نیز دقیقاً بیان نشده است و تنها به قرینهٔ عبارت معروف نجاشــی که گفته: «قدم الکوفة سنة نیف و تسعین و مائتین و سمع أهلها منه فأکثروا»(3) و همچنین عبارت أبوغالب زراری که گفته: «و ســمعنی من عبـدالله بن جعفر الحمیری و قد دخل الکوفة فی ســنة ســبع و تسعین و مائتین» و روایت پدر محمد بن معقل در حائر حسینی در همان سال،(4) چنین حدس زده اند که حمیری اواخر قرن سوم یا سال های ابتدایی قرن چهارم بدرود حیات گفته است. درمورد محل دفن او نیز تنها به این احتمال می توان رسید که در قم مدفون است.

سه. قبیله

حموی در معرفی حِمْیر چنین می نویسد: «منازل قبیلهٔ حمیر در یمن جایی در غرب صــنعاست. اهل حمیر اکبر و حمیر بن ســبأ اصغر بر خلاف حمیر بن غوث اهل فصاحت و شــعر و ادب اند».(5) بر اســاس گزارش های موجود، می توان چنین نتیجه گرفت که حمیر از قبایل معروف قحطانی به شمار می رود که به تیره های متعدد تقسیم می شود.(6)

ناصــر خسرو می گوید: «زمین یمن را حمیر خوانند و زمین حجاز را عرب گویند. بر این سرزمین از قدیم اقوام و طوایف ها حکومت رانده اند، چنان که یکی از اقوام قدیم عربســتان جنوبی در ناحیهٔ ظفار (یمن) در مملکت سبأ می زیستند و تدریجاً قدرت یافتند و سلطنت سبأ را به دست گرفتند. از اینجاست که تاریخ دولت حمیری دنبالهٔ سلطنت سبأ است. اولین دولت حمیری از115 پیش از میلاد تا 300 میلادی و دومین (که حضــرموت را نیز جزء قلمرو خود داشت) تــا 525 (سال اشــغال یمن به دست حبشــی ها) دوام داشت و از 533 تا 570 به دست حبشیان و

1- . نجاشی، رجال، ص304 ـ 355، رقم 949؛ شهید ثانی، الرعایة فی علم الدرایه، ص399.

2- . کان له (محمد بن عبدالله) إخوة: جعفر و الحســین و أحمد، کلهم کان لهم مکاتبه (نجاشــی، رجال، ص355، ذیل ترجمهٔ محمد بن عبدالله، رقم 949).

3- . نجاشی، رجال، ص219، رقم573.

4- . مفید، الاختصاص، ص210؛ ابوغالب زراری، تاریخ آل زراره، ص202 و 211.

5- . حموی، معجم البلدان، ج 2 ،ص306 و 307.

6- . کحاله، معجم قبائل العرب، ج1، ص306. حمیر، بطن عظیم من القحطانیه.

سپس تا فتح مسلمانان در دست ایرانیان بود».(1) از جملهٔ اخیر او می توان رهیافت خاندان حمیری به ایران را از تسلط ایرانیان بر آن منطقه و رفت و آمدهای طبیعی ایشان به ایران حدس زد.

چهار. استادان

مجموعهٔ استادانی که حمیری از ایشان در کتب اربعه حدیث نقل کرده از این قرارند:

أبومحمد (امام عسکری (علیه السلام))، الرجل (مشترک میان امام هادی (علیه السلام)و امام عسکری (علیه السلام))، إبراهیم بن مهزیار، أحمد بن حمزه، أیوب بن نوح، حسن بن ظریف، حسن بن علی بن کیسان، حسین بن عبیدالله، حسین بن علی بن کیسان صنعانی، الحسین بن مالک، عبدالعزیز بن زکریا اللؤلؤی، علی بن ریان، علی بن سلیمان بن رشید، محمد بن احمد بن مطهر، محمد بن جزک، محمد بن خالد، محمد بن سرو، محمد بن عبد الحمید، محمد بن عیسی، موسی بن عمر بصری، یعقوب بن یزید، ابی عمرو (اموی)، إبراهیم بن هاشم، احمد بن ابی عبدالله برقی، احمد بن إسحاق ابی علی، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، حسن بن مالک علی بن حکم، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، محمد بن عبد الجبار، محمد بن عثمان عمری، محمد بن فضل بغدادی، محمد بن ولید، هارون بن مسلم بن سعدان.

از نظر حجم روایات نقل شده نیز ترتیب بیشترین نقل از استادان به شرح زیر است: إبراهیم بن مهزیار هجده مورد، امام عسکری یازده مورد، ایوب بن نوح بن دراج ده مورد، احمد بن حمزة بن یسع قمی و محمد بن جزک جمال هفت مورد، محمد بن عیسی بن عبید شش مورد، حسن بن علی بن کیسان صنعانی و حسین مالک قمی پنج مورد، احمد بن اسحاق بن عبدالله بن سعد اشعری چهار مورد. فهرست مشایخ او در سایر منابع نیز مطابق همین الگوست.

ملاقات با امام

شیخ طوسی حمیری را از جملهٔ اصحاب امام رضا، امام هادی و امام عسکری (علیهم السلام)، ذکر کرده است.(2) برقی او را از اصحاب ابی الحسن الثالث ابی محمد الحسن بن علی (علیه السلام) معرفی می کند.(3) مکاتبهٔ او باامام هادی و امام عسکری (علیه السلام) نیز در منابع حدیثی ثبت شده است.(4) اما آنچه ظاهراً به نظر می آید او

1- . ناصر خسرو، سفرنامه، ص232.

2- . طوسی، رجال، ص370، رقم 5507 و ص389، رقم 5727 و ص400، رقم 5859.

3- . برقی، کتاب الطبقات، ص427، رقم 1444 و ص436، رقم 1481.

4- . ر.ک: کلینی، الکافی، ج5، ص139و 447 و ج6، ص35 و ج7، ص114؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج3، ص296 و 448 و 476؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج2، ص362 و ج3، ص231 و ج6، ص392 و ج9، ص310 و 393؛ طوسی، الاستبصار، ج4، ص161.

هیچ یک از این دو امام بزرگوار را مستقیماً زیارت نکرده است. شاهد این ادعا علاوه بر نقل نکردن روایت مستقیمی از ایشان عبارتی است که شیخ در ترجمهٔ احمد بن عبیدالله بن یحیی بن خاقان آورده: «او در مجلسی توصیف امام عسکری (علیه السلام)را دارد که ابن ابی جید از عبدالله بن جعفر حمیری به ما خبر داده است. گفت: من و جماعتی از آل سعد بن مالک و آل طلحه و گروهی از تجار در یازدهم شعبان سال 278 در مجلس احمد بن عبیدالله در کورهٔ قم حاضر شدیم. او دربارهٔ اشخاصی که از علویان و آل ابی طالب در سامرا دیده بود یاد کرد، پس احمد بن عبیدالله گفت: در میان علویان سامراء مردی را مانند مردی که روزی نزد پدرم ملاقات کردم ندیدم. به حسن بن علی می گفتند... سپس توصیف آن حضرت را آغاز کرد و...».(1) ضمن آنکه به شهادت تاریخ، یگانه سفر او به عراق در سال 297 و 298 رخ داده که پس از شهادت حضرت عسکری (علیه السلام)بوده است. به همین دلیل ابن داود او را در زمرهٔ «من لم یرو عن واحد منهم» آورده است.(2)

پنج. شاگردان

نام مجموعهٔ شاگردانی که از حمیری نقل حدیث کرده اند چنین است:

أحمد بن محمد، سعد بن عبد الله، علی بن حسین(بن بابویه قمی)، محمد بن علی بن حسین (صدوق)، محمد بن أحمد بن یحیی، محمد بن سعید اذربیجانی، محمد بن عبد الله، محمد بن علی بن محبوب، محمد بن یحیی عطار، محمد بن حسن بن أحمد بن ولید، محمد بن حسین بن أحمد، محمد بن قولویه، محمد بن موسی بن متوکل.

از نظر حجم روایت از او نیز ترتیب بیشترین نقل به قرار زیر است: محمد بن یحیی عطار 42 مورد، محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری هجده مورد، سعد بن عبدالله قمی یازده مورد، محمد بنیعقوب کلینی نُه مورد، علی بن حسین بن بابویه قمی هشت مورد، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری شش مورد.

1- . طوسی، فهرست، ص81، رقم 102.

2- . ابن داود، رجال، ص401، رقم 60.

نقل مستقیم مشایخ ثلاث از او

شیخ سوی و شیخ صدوق از حمیری نقل بی واسطه نداشته اند، اما طریقشان به او صحیح است.(1)

تمام کلام در نقل مستقیم یا غیر مستقیم کلینی از اوست. اردبیلی در جامع الرواة بر این باور است که روایات مستقیم کلینی از او مرسل است. اردبیلی درمورد روایت کلینی از وی در باب مولد امام حسن مجتبی (علیه السلام)می نویسد: «محمد بن یعقوب عن عبدالله بن جعفر فی مولد الحسن بن علی (علیه السلام) و هو مرسل لانه کلما روی عنه، روی بواسطة محمد بن یحیی و فیه کما مر و کذا فی المواليد الآتیة».(2) در نقطهٔ مقابل، مرحوم تستری با این ادعا مخالف است. او معتقد است کلینی دو گونه روایت از حمیری داشته است: گاه بدون واسطه از او نقل حدیث کرده، مانند روایاتی که در موالید ائمه (علیهم السلام) آورده، و گاهی به واسطهٔ فرزندش محمد، محمد بن یحیی و علی بن عبدالله. وی در جمع بندی مباحث کلیت این ادعا را مردود می شمرد: «فان ادعاء تلک الکلیة غلط و باطل».(3)

نقل بی واسطهٔ کلینی به لحاظ تاریخی هیچ منعی ندارد؛ ضمن آنکه اصل در قضاوت - به ویژه با عنایت به دقت خاص کلینی - آن است که نقل را مستقیم بشماریم. پس کلام تستری را قوی می دانیم.

از مجموع اطلاعات سندی در روایات شیعه، وی هم طبقهٔ محمد بن یحیی عطار، محمد بن علی بن محبوب، سعد بن عبدالله، صفّار، احمد بن ادریس و احمد بن اسحاق خواهد بود که طبقهٔ روایی او را نیز مشخص می سازد.

2. ارتباطات علمی عبدالله بن جعفر حمیری

عصری که او در قم زندگی می کرد، مقارن حضور گستردهٔ اصحاب ائمهٔ متأخر در این شهر است و به تبع، زمینهٔ مراودات علمی او فراهم بوده است. مجموعهٔ روایات او در کتب اربعه به 182 روایت می رسد که با عناوینی همچون عبدالله بن جعفر (75 روایت)، عبدالله بن جعفر الحمیری (68 روایت)، و الحمیری (39 روایت) آمده است. همچنین نمی توان از گستردگی نقل مرحومصدوق از او گذشت؛ چه آنکه در فقیه و غیر از آن به واسطهٔ پدرش و محمد بن موسی متوکل از او حدیث نقل کرده است. شمار روایات او در منابع مهم به قرار زیر است:

1- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج10، ص141.

2- . اردبیلی، جامع الرواة، ج1، ص479.

3- . تستری، قاموس الرجال، ج6، ص291.

عکس

توجه به روایات صـدوق در من لایحضـر نشان می دهـد این آمار تنها مربوط به روایاتی است که مسـتقیماً نام حمیری در سـند آمده، اما با ملاحظهٔ افزون بر 58 راوی که در مشیخهٔ صدوق به ایشان قرار دارد، شمارهٔ روایات وی بسیار بیشتر خواهد شد.

یک. عبدالله بن جعفر حمیری در منابع رجال

غیر از ابن غضائری سایر کتب ثمانیهٔ رجال شـیعه نام او را ذکر کرده و او را بزرگ داشته اند. نجاشی او را «شیخ القمیین و وجههم»(1) می خواند، شـیخ در فهرست تعبیر ثقه و در رجال «قمی ثقه» دارد. در رجال کشـی، تنها عبارت «کان اسـتاذ ابی الحسن»(2) آمده که تستری مراد از آن را استادی علی بنبابویه می داند. برقی، ابن داود، علامه، ابن شهرآشوب،(3) بروجردی،(4) تفرشی،(5) اردبیلی،(6)

1- . نجاشی، رجال، ص219، رقم 573.

2- . اختیار معرفة الرجال، ص605، رقم 1124.

3- . معالم العلماء، ص108، رقم 493.

4- . بروجردی، طرائف المقال، ج1، ص207، رقم 1211.

5- . تفرشی، نقد الرجال، ج3، ص207، رقم 3027.

6- . اردبیلی، جامع الرواة، ج1، ص478.

مامقانی، تستری،(1) خویی و علیاری(2) نیز عبارات نجاشی و شیخ را آورده اند. در میان منابع رجالی اهل سنت ترجمه ای از او به میان نیامده است و تنها در شرح حال استادان او به نام وی اشاره شده است.(3)

دو. حضور حمیری در انتقال تراث

حضور حمیری در انتقال میراث مکتوب، استثنایی و بی نظیر است. نجاشی در فهرست خود نام او را در طریق 79 نفر از صاحبان آثار آورده است؛ در حالی که شیخ در هشتاد طریق نام او را ذکر کرده است. ابوغالب زراری نیز شماری از کتب اصحاب را از او نقل کرده که مستقلاً به آن پرداخته خواهد شد.

این گستردگی به حدی است که شیخ طوسی در شرح حال حسن بن عبد السلام او را حامل کتب قمی ها معرفی می کند و می نویسد: «یروی عن سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر الحمیری و نظراتهما کتب القمیین».(4)

این بدان معنا نیست که دقت در اخذ و نقل حدیث در ایشان وجود نداشته، بلکه شرایط اخذ حدیث با دقت مراعات می شده است. شیخ در شرح حال طاهر بن حاتم بن ماهویه با وسواس و تکرار تأکید می کند روایاتی از او را اصحاب نقل کرده اند که در دورهٔ استقامت و ابتلا نبودن او به غلو قرار داشته است: «کان مستقیماً ثم تغیر و أظهر القول بالغلو (و له روایات). أخبرنا بروایاته فی حال الاستقامة جماعة عن محمد بن علی بن الحسین (بن بابویه) عن ابیه و محمد بن الحسن عن عبد الله بن جعفر الحمیری عن محمد بن عیسی بن عبید عن طاهر بن حاتم فی حال الاستقامه».(5)از مجموعهٔ طرقی که در دو کتاب نجاشی و شیخ آمده نکات زیر بر می آید:

الف) فارغ از تفاوت طرق می توان گفت: حمیری در طریق انتقال 141 نفر از صاحبان آثار

1- . تستری، قاموس الرجال، ج6، ص289، رقم 4239.

2- . علیاری، بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، ج5، ص206.

3- . ابن حجر، لسان المیزان، ج1، ص115، رقم 351؛ شرح حال ابراهیم بن مهزیار، ص411، رقم 1293؛ شرح حال اسماعیل بن شعیب.

4- . طوسی، رجال، ص441، رقم6102.

5- . همو، فهرست، ص255، رقم370.

شیعه حضور دارد. از این میان به هجده مورد از آثار اصحاب هر دو فهرست طریق هست. ایشان عبارت اند از: ابان بن عثمان احمر، اسماعیل بن شعیب عریشی، حسین بن سعید بن حماد (اهوازی)، حکم بن حکیم، خالد بن ماد قلانسی، خلف بن حماد اسدی، رزیق بن زبیر خلقانی، سلمة بن خطاب براواستانی، سهیل بن زیاد واسطی، طاهر بن حاتم بن ماهویه، علی بن جعفر، علی بن مهزیار اهوازی، علی بن یقطین، محمد بن سهل بن یسع، محمد بن الفضیل ازرق، محمد بن علی بن عیسی، محمد بن میسر، نضر بن سوید. این راویان غالباً کوفی اند.

ب) عبدالله بن جعفر حمیری چهارده اثر از آثار مؤلّفان شیعی را مستقیماً از صاحب اثر گرفته است که نام آنها و آثاری که به عبدالله انتقال داده اند چنین است: احمد بن هلال عبرتائی (النوادر)، اسماعیل بن شعیب عریشی (کتاب الطب)، ایوب بن نوح بن دراج (له کتاب و روایات و مسائل)، ریان بن صلت اشعری قمی (کتاباً جمع فیه کلام الرضا (علیه السلام)فی الفرق بین الآل و الأُمه)، سلمة بن خطاب براوستانی(همهٔ نُه کتابش)، محمد بن ابی صهبان [عبدالجبار قمی] (روایاتش)، محمد بن ریان صلت اشعری (مسائل لابی الحسن العسکری (علیه السلام))، محمد بن عبدالحمید بن سالم عطار [کوفی] (النوادر)، محمد بن عیسی بن عبید [یقطینی بغدادی] (کتبه و روایاته)، محمد بن قاسم بن بشار [یسار] (کتابه)، موسی بن اسن بن عامر بن عمران بن عبدالله بن سعد اشعری القمی (کتبه الثلاثین)، موسی [ابن الحسن] بن عامر [اشعری قمی] (کتاب الحج)، یزید بن اسحاق [الغنوی] (کتابه)، یعقوب بن یزید الکاتب (النوادر).

نگاهی به جغرافیای این راویان نشان می دهد بسیاری از ایشان قمی اند. گروه دیگری مانند احمد بن هلال، عیسی بن عبید و یعقوب بن یزید نیز بغدادی یا مهاجر به بغدادند. ایوب بن نوح، محمد بن عبدالحمید نیز کوفی معرفی شده اند. احتمال مهاجرت اسماعیل بن شعیب نیز، با اینکه منسوب به ناحیه ای در مصر است،(1) وجود دارد. با این وصف، سفر علمی حمیری به بغداد و کوفه و حجم انتقال میراث توسط او به قم مشخص می شود.

ج) در دریافت میراث راویان علاوه بر گستردگی مشایخ که شایان توجه است، ترتیب مشایخبه حسب حجم کتب و روایاتی که از ایشان نقل شده، به قرار زیر است:

احمد بن محمد بن عیسی (37 مورد)، محمد بن حسین ابی خطاب (29 مورد)، احمد بن ابی عبدالله برقی (22 مورد)، هارون بن مسلم (9 مورد)، یعقوب بن یزید الانباری (9 مورد)،

1- . حموی، معجم البلدان، ج4، ص113 و114.

ایوب بن نوح (5 مورد)، محمد بن عبدالجبار (5 مورد)، محمد بن عیسی بن عبید (5 مورد)، ابراهیم بن هاشم (4 مورد)، حسن بن ظریف (3 مورد)، محمـد بن ولید خزاز (3 مورد)، ابراهیم بن مهزیـار (2 مـورد)، حسن بن علی کوفی (2 مورد)، سـلمة بن خطاب (2 مورد)، سندی بن محمد (2 مورد)، محمد بن خالد طیالسـی (2 مورد)، محمـد بن عبدالحمید (2 مورد)، و از احمـد بن اسـحاق، احمد بن ابی صهبان، احمد بن حسن بن علی بن فضال، حسن بن موسـی خشاب، عبدالله بن محمد بن عیسی، عبدالله بن حسن بن علی بن جعفر، علی بن اسـماعیل، علی بن عبـدالله بن صـلت، محمـد بن ابی عبدالرحمن، محمد بن احمد، محمد بن احمد بن زیاد، محمد بن حسان رازی، محمد بن علی ابوسمینه صیرفی، محمد بن هارون، موسی بن حسن و ابی حاتم هر کدام یک مورد.

تلفیق مشایخ قمی از جمله احمد بن محمد بن عیسـی، ابراهیم بن هاشم، احمد بن ابی عبدالله برقی و محمد بن عبدالجبار با مشایخ عراقی و کوفی از جمله هارون بن مسلم، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، یعقوب بن یزید انباری و ایوب بن نوح، از اختصاصات برجستهٔ ایشان است.

د) درمورد بزرگـانی که حمیری تراث را به آنهـا انتقال داده انـد گزینش و حساسـیت خاصـی مشاهـده می شود. نام ایشان به ترتیب کثرت دریـافت از این قرار است: محمـد بن حسن بن ولیـد (58 مورد)، احمـد بن محمـد بن یحیی (43 مورد)، علی بن حسـین بن بـابویه (32 مورد)، محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری (9 مورد)، ابوعلی همام (7 مورد)، ابوغالب زراری (6 مورد)، (محمد بن) موسی بن متوکل (3 مورد)، حسین بن حسن (1 مورد). می توان چنین ادعا کرد که عبـدالله بن جعفر حمیری یکی از وسائط سـریع انتقال تراث شـیعی به قم و سپس به کوفه است چه آنکه تراث را از مشایخ کوفی دریافت و باز به کوفیان منتقل کرده است.

تذکر: انتقال تراث به محمد بن موسـی بن متوکل در سه مورد در کتاب فهرست شیخ واقع شده است. عبارت ایشان در شرح حال ثابت بن دینار (ابوحمزة الثمالی) و علی بن مهزیار با عبارت وی در شرح حال حسین بن سعید بن حماد (اهوازی) متفاوت است. توجه فرمایید:

ثابت بن دینار: له کتاب اخبرنا به عدة من اصحابنا عن محمد بن علی بن الحسین عن ابیه و محمد بن الحسن و موسی بن المتوکل عن سعد بن عبدالله و الحمیری عن احمد بن محمد عنالحسن بن محبوب.(1)

1- . طوسی، فهرست، ص105، رقم 138.

الحسـین بن سـعید: و اخبرنا بها (کتبه و روایاته) عدة من اصـحابنا عن محمد بن علی بن الحسـین عن ابیه و محمد بن الحسن و محمد بن موسی بن المتوکل عن سعد بن عبدالله و الحمیری عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید.(1)

علی بن مهزیار: و رواها (کتبه الثلاثین) محمد بن علی بن الحسـین عن ابیه و محمد بن الحسن و موسی بن المتوکل عن سعد بن عبدالله و الحمیری عن ابراهیم بن مهزیار عن اخیه عن رجاله.(2)

توجه به سایر طرق شـیخ و نقل بسـیار گستردهٔ روایت شیخ صدوق در کتب متعددش با عنوان محمد بن موسی متوکل از جناب حمیری، و همخوانی نام او به لحاظ طبقه این نکته را قطعی می نمایاند که در طریق شیخ به ثابت بن دینار و علی بن مهزیار سقطی رخ داده است.

ه) دقت در عنـاوین کتبی که او منتقل کرده است، نکات مهمی به دست می دهـد. این مجموعه از کتب فقهی، عقیـدتی و حتی طبی را در بر می گیرد.

و) از مطالعهٔ طرق می توان چنین نتیجه گرفت:

1. احمد بن محمد بن عیسـی اسـتاد مشترک محمد بن یحیی، سعد بن عبدالله اشعری، عبدالله بن جعفر حمیری، احمد بن ادریس و صفّار بوده است.

2. محمـد بن حسـین بن ابی الخطاب نیز اسـتاد مشترک محمـد بن یحیی، سـعد بن عبدالله اشـعری، عبدالله بن جعفر حمیری و احمد بن ادریس بوده است.

3. سعد بن عبدالله و عبدالله بن جعفر در 75 مورد در نقل تراث مشارکت داشـته اند که دوازده مورد در رجال نجاشی و مابقی در فهرست طوسی است.

4. سـعد بن عبـدالله و محمـد بن یحیی عطار در 22 مورد در نقـل تراث مشارکت داشـته انـد که پنـج مورد در رجال نجاشـی و مابقی در فهرست طوسـی بوده است. از این میان ابن ولید هشت مورد، صدوق 5 مورد، ابن ولیـد و صدوق مشترکاً پنج مورد و احمد بن محمد بن یحیی عطار 4مورد را از این دو شیخ دریافت کرده اند.

5. اشتراک ابن ولید و صدوق پدر از طرفی و احمد بن محمد و احمد بن ابی عبدالله در نقل

1- . همان، ص150، رقم 230.

2- . همان، ص266، رقم 379.

تراث از عبدالله بن جعفر و به او درخور توجه است.

6. عبدالله بن جعفر تنها در یک مورد مشترکاً از ابن ابی الخطاب، محمد بن عبدالجبار و احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است.(1)

7. تنها در یک مورد استادی که او تراث را از حمیری دریافت کرده مجهول است. شیخ طوسی در شرح حال سلمان فارسی می نویسد:«روی خبر الجاثلیق الرومی... اخبرنا ابن ابی الجید عن ابن ولید عن الحمیری عمن حدثه عن ابراهیم بن الحکم الاسدی».(2)

8 . واسطهٔ اول پس از حمیری در رجال نجاشی غلبه با احمد بن محمد بن یحیی و در فهرست شیخ ابن ولید و پدر صدوق هستند.

9. از اشتراک در نقل تراث می توان نتیجه گرفت که محمد بن یحیی عطار، احمد بن ادریس، سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن ابی القاسم، حسن بن متیل و محمد بن حسن صفّار با او هم طبقه بوده اند.

10. دقت او در نقل از وسائط کوتاه و معتبر مشاهده می شود؛ مثلاً مسائل علی بن جعفر را از نوهٔ او عبدالله بن حسن بن علی بن جعفر و کتب علی بن مهزیار را از برادرش ابراهیم نقل می کند.

نکته: گستردگی نقل تراث به مشایخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه بروز و ظهور آشکاری دارد؛ چرا که حمیری در طریق صدوق به 58 نفر از راویان در مشیخه حضور دارد.(3)

نکتهٔ مهم دیگر، داد و ستد علمی حمیری با مشایخ بغداد و کوفه در سفر به این دو شهر است که نشان دهندهٔ وقوع این سفر در مرحلهٔ بلوغ علمی ایشان است. ابوغالب در آن وقت گرچه دوازده

1- . نجاشی، رجال، ص234، رقم 618 شرح حال عبید بن زرارة بن اعین.

2- . طوسی، فهرست، ص227، رقم 338.

3- . ایشان عبارت اند از: اسحاق بن عمار، هشام بن سالم، عمر بن یزید، زرارة بن اعین، اسماعیل بن جابر، عبدالله بن بکیر، محمد بن علی حلبی، حکم بن حکیم بن اخی خلاد، حنان بن سدیر، عبیدالله بن علی حلبی، معاویة بن میسرة، عبدالله بن سنان، احمد بن محمد بن ابی نصر، هشام بن حکم، حفص بن بختری، معمر بن یحیی، عائذ احمسی، مسعدة بن صدقة، حسین بن مختار، حریز بن عبدالله سجستانی، خالد بن ماد قلانسی، سلیمان بن جعفر جعفری، علی بن مهزیار، ابی جمیله، ابراهیم بن مهزیار، حماد بن عثمان، حسن بن محبوب، معاویة بن عمار، خالد بن نجیح، محمد بن ابی عمیر، حسین بن حماد، علاء بن رزین، ایوب بن نوح، ربعی بن عبدالله، ابراهیم بن ابی بلاد، ابی ایوب خزاز، مصادف، ابوالورد، منصور بن یونس، قاسم بن عروه، محمد بن حکیم، علی بن سوید، عمار بن مروان، احمد بن محمد بن مطهر، محمد بن عثمان عمری، یاسین ضریر، محمد بن عذافر، ابراهیم بن هاشم، عبدالله بن جبله، ثعلبة بن میمون، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، یعقوب بن یزید، محمد بن حسین بن ابی الخطاب.

سـال و چنـد ماه بیشتر نداشـته و در برخی موارد بر نسـخه ای که به خط جـدش بوده اکتفا کرده، در مواردی به خط خودش نیز نوشـته و به گزارش این نقل پرداخته است.

بررسی طرق انتقال تراث به جناب ابوغالب زراری از چند جهت مهم است:

1. به تصریح خود ابوغالب این انتقال در عراق واقع شده است، که به روشنی گواه انتقال تراث از قم به آنجاست؛

2. ابوغالب شاهد انتقال تراث به جماعتی دیگر نیز بوده است؛

3. می توان دریافت که چه بخشی از تراث قم با چه محتوایی به عراق منتقل شده است.

یگانه سفر علمی گزارش شده حمیری، به عراق است. محمد بن معقل از پدرش نقل می کند که عبدالله بن جعفر حمیری در سال 298 نزد قبر مطهر سید الشهداء (علیه السلام)حدیث لوح فاطمه (علیها السلام)را برای او نقل کرده است.(1)

ابوغالب زراری نیز - همان گونه که گذشت - دریافت حدیث از او را به سال 297 می نویسد.(2)

دو احتمـال در این بین به ذهن می رسـد: یکی آنکه او دو سـفر به عراق داشـته است، و دیگری آنکه در یگـانه سـفر او که مـدتی نیز به طول انجامیـده، هر دو واقعه گزارش شده است. از آنجا که ابوغالب تاریخ شـعبان المعظم سال 297 قمری را ثبت کرده، همچنین تعـدد انتقال تراث به ابوغالب از جملهٔ شواهد تقویت احتمال دوم است.

3. آثار علمی حمیری

نجاشـی فهرست تألیفـات او را این چنین می نویسـد: «و صـنف كتبـاً كثيرة يعرف منهـا: كتاب الإمامـة، كتاب الـدلائل، كتاب العظمـة و التوحيد، كتاب الغيبة و الحيره، كتاب فضل العرب، كتاب التوحيد و البداء و الإرادة و الاسـتطاعة و المعرفه، كتاب قرب الإسـناد إلى الرضا (عليه السـلام)، كتـاب قرب الإسـناد إلى ابى جعفر بن الرضـا (عليه السـلام)، كتـاب مـا بين هشام بن الحكم و هشام بن سالم و القياس و الأرواح و الجنـة و النار و الحـديثين المختلفين، مسائل الرجال و مكاتباتهم أبا الحسن الثالث (عليه السـلام)، مسائل لابى محمد الحسـن (عليه السلام)على يد محمد بن عثمان العمرى، كتاب قرب الإسناد إلى صاحب الأمر، مسائل ابى محمد (عليه السلام)و توقيعات،

1- . الاختصاص، ص210.
2- . تاریخ آل زراره، ص202 و 211.

کتاب الطب».(1)

نگاهی به فهرست آثار او نشان دهندۀ نقش فعال وی در حوزۀ اعتقادات و کلام است. این کتاب ها مهم ترین موضوعات کلامی آن عصر را در بر می گیرد و ناظر به پرسش ها و مسائل مطرح شده در جامعۀ شیعی آن روز است.

غیر از کتاب معروف قرب الاسناد که در دسترس است، کتاب الدلائل او نیز در دسترس اربلی بوده است و گزارش هایی از این دسترسی در وسائل الشیعه به چشم می خورد.(2) شیخ آغا بزرگ طهرانی برخی از این آثار را در کتاب ارزشمند الذریعه گزارش کرده است.(3)

دربارۀ کتاب ما بین هشام بن الحکم و هشام بن سالم

اختلاف بین اصحاب ائمه به ویژه دربارۀ مسائل عقیدتی امری شایع بوده است. تسریع در تضعیف صاحبان عقاید غیر مشهور نیز به وضوح قابل مشاهده است. در موضوع اختلاف بین هشام بن حکم و هشام بن سالم و رد عقاید هشام بن حکم کتاب هایی نگاشته شده که به لحاظ تألیف عده ای از آنها در قم و هم زمان با عصر جناب حمیری درخور دقت است:

1. رسالة فی معنی هشام و یونس نوشتۀ علی بن ابراهیم قمی؛(4)

2. کتاب مثالب هشام و یونس نوشتۀ سعد بن عبدالله اشعری؛

3. کتاب الرد علی ابراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس نوشتۀ سعد بن عبدالله اشعری؛(5)

4. کتاب ما بین هشام بن الحکم و هشام بن سالم و القیاس و الأرواح و الجنة و النار والحدیثین المختلفین نوشتۀ حمیری.

1- . نجاشی، رجال، ص219، رقم 573.

2- . علی بن عیسی الاربلی فی کتاب کشف الغمه نقلاً من کتاب الدلائل لعبدالله بن جعفر الحمیری (وسائل الشیعه، ج1، ص156 و ص291و ج2، ص211 و ج3، ص274).

3- . ر.ک: الذريعة إلی تصانیف الشیعه، ج2، ص328 (کتاب الامامه) و ج4، ص485(کتاب التوحید و الاستطاعه) و ج10، ص127 (کتاب مسائل رجال) و ج16، ص270 (کتاب فضل العرب) و ج17، ص69 (کتاب قرب الاسناد) و ج20، ص334 (مسائل ابی محمد الحسن العسکری (علیه السلام)) و ص347 (مسائل رجال و مکاتباتهم الی ابی الحسن الثالث) و ص356 (مسائل عبدالله بن جعفر).

4- . نجاشی، رجال، ص260، رقم 680.

5- . همان، ص178، رقم 467.

از محتوای این کتـاب ها اطلاعی در دسترس نیست، لکن عنوان کتاب های سـعد بن عبـدالله و علی بن ابراهیم قالبی انتقادی و تهاجمی را تـداعی می کند؛ در حالی که عنوان کتاب مرحوم حمیری به گونه ای شـبهه زدایی و توضـیحی به نظر می آید. قرائنی همچون حضور او در طریق به هشـامین و یونس در مشـیخهٔ فقیه و تهـذیب و هم طبقه بودن او بـا سـعد و علی بن ابراهیم نشان می دهـد حمیری (و البته بعـدها صدوق) فارغ از حساسیت های بی ثمر روش میانه را دنبال کرده اند.

دربارهٔ قرب الاسناد

کتاب قرب الاسناد سه بخش اصلی دارد: قرب الاسناد الی جعفر الصادق (علیه السلام)، قرب الاسناد الی موسی بن جعفر (علیه السلام)، قرب الاسـناد الی ابی الحسن الرضا (علیه السـلام). برخی بر این اعتقادنـد که جزء اول کتاب از فرزنـد حمیری یعنی محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری است؛ چه آنکه در غیر این صورت، نسـبت خلط به شـیخ و نجاشی لازم می آید که بعید است. از همین رو، علامه و شیخ حر نیز بین انتساب اجزاء کتاب تفصیل قائل شده اند.(1)

نظائر این گونه نقل در بخش اول کتاب سابقه دارد. در منابع شـیعی ذکر نام کلینی در ابتدای کتاب، و در میان منابع سـنی ذکر راویان کتاب المسـند احمـد بن حنبل از این جمله است. پس به نظر می رسد شـکی در انتساب همهٔ کتاب به جناب حمیری نیست و محمد بن عبدالله تنها راوی کتاب است، به ویژه آنکه بخش اول قرب الاسـناد به امام صادق (علیه السـلام)و دخیل دانسـتن فرزنـد در سـند به تطویل آن می انجامد.

نکتـهٔ شایان ذکر دیگر آنکه احتمال تعدد کتب سه گانه و الحاق متأخر آنها به قرینهٔ اجازهٔ ابوغالب به پسـرش وجود دارد، که می تواند منشـأ احتمالات باشد.

اهمیت قرب الاسناد

علامه مجلسـی قرب الاسـناد را از اصول معتبر و مشهور می داند(2) و میرزای قمی آن را از کتـاب هـای مورد اعتماد نزد طائفه امامیه می شمرد.(3) قاضی نورالله تستری این کتاب را هم طراز کتب اربعه

1- . حمیری، قرب الاسناد (چاپ آل البیت)، مقدمة التحقیق، ص14.

2- . مجلسی، بحار الانوار، ج1، ص26.

3- . قمی، غنائم الایام، ج1، ص30.

شیعه و مایهٔ مباهات می داند، و بر این اعتقاد است که کتب اربعه به همراه محاسن برقی و قرب الاسناد حمیری صحاح شیعه اند.(1)

محتوای کتاب

از میان سه بخش اصـلی کتاب، بخش مربوط به امام کاظم (علیه السلام)بر اساس ترتیب ابواب فقه تنظیم شده است. دو بخش دیگر کتاب چنین تنظیمی نـدارد و جز احـادیث دعـایی امـام صـادق (علیه الســلام)بقیـهٔ کتاب دربردارنـدهٔ احادیث متفرقه است. این احادیث فقهی، اخلاقی، عقیـدتی، تاریخی و تفسـیری هسـتند و به صورت پراکنده و غیر مبوب آمده اند. گرچه تبویب کتاب غرض ابتدایی نویسـنده نبوده است، این کار از تحقیقات علمی و شایسته درمورد این کتاب خواهد بود.

نتیجه گیری

حمیری را می توان در زمرهٔ طبقـهٔ میانی راویان قم دانست. مطالعـهٔ مشایخ و طرقی که وی در نقل تراث راویان دارد نشان می دهد او متعلق به جریان غالب و مورد اعتماد عمومی جامعـهٔ شـیعه است که دریافت و انتقال بخش گسترده ای از میراث روایی شـیعه را بر عهـده داشـته است. ارتباطات علمی گستردهٔ حمیری با معاصـران خود از جمله سـعد بن عبـدالله، صـفّار، محمد بن یحیی و احمد بن اسـحاق نشان از منزلت خاص او نزد همهٔ گرایش های آن روز است. آثار ارزشـمند او به خصوص قرب الاسـناد حاکی از ذوق درخور تحسـین او در نقل و جمع روایات است.

1- . المحاسن، مقدمه، ص10 نقلاً عن مصائب النواصب.

کتاب نامه

1. ابن شهرآشوب، معالم العلماء، نجف: المكتبة الحيدريه، 1380ق.

2. أحمد بن محمد بن خالد، طبقات برقی، تهران: دانشگاه تهران، 1383ق.

3. اردبیلی غروی، محمد بن علی، جامع الروات و اناحة الشبهات عن الطرق و الاسناد، قم: مکتبة المحمدی، 1101ق.

4. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، 1403ق.

5. برقی، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین حسینی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، 1370ق.

6. برقی، أحمد بن محمد بن خالد، رجال، تهران: دانشگاه تهران، 1383ق.

7. بروجردی، سید علی اصغر، طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال، تحقیق: سید مهدی رجالی، قم: کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1410ق.

8. بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، تصحیح: هدایت الله مسترحمی، محمد هادی یوسفی غروی، تهران: بنیاد کوشانپور، 1359.

9. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسهٔ آل البیت، 1414ق.

10. الحسینی التفرشی، سید مصطفی بن حسین، نقد الرجال، قم: مؤسسهٔ آل البیت، 1418ق.

11. حلی، ابن ادریس، مستطرفات السرائر، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، 1411ق.

12. حلی، حسن بن علی بن داود، رجال، تهران: دانشگاه تهران، 1383ق.

13. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ایضاح الإشتباه فی اسماء الرواة، قم: کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1425ق.

14. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، قم: مؤسسهٔ نشر فقاهت، چاپ دوم، 1422ق.

15. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، قم: آل البیت، 1407ق.

16. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، 1410ق.

17. زراری، ابوغالب، تاریخ آل زرارة، قم: ربانی (سید محمد علی موحد ابطحی)، 1399ق.

18. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الرعایة فی علم الدرایه، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم، 1408ق.

19. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، تحقیق: سید هاشم حسینی، قم: جامعهٔ مدرسین، 1398ق.

20. ----------- ، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین، 1362.

21. ----------- ، محمد بن علی بن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دار الشریف الرضی، چاپ دوم، 1406ق.

22. ----------- ، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرایع، قم: داوری، 1385.

23. ----------- ، محمد بن علی بن بابویه، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ترجمه: مهدی لاجوردی، تهران: جهان، 1378ق.

24. ----------- ، محمد بن علی بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی ا کبرغفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1405ق.

25. ----------- ، محمد بن علی بن بابویه، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین، 1403ق.

26. ----------- ، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، 1413ق.

27. طوسی، محمد بن حسن، فهرست.

28. ----------- ، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: میرداماد، قم: آل البیت (علیهم السلام)، 1404ق.

29. ----------- ، الاستبصار، تحقیق: حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1390ق.

30. ----------- ، رجال، نجف: انتشارات حیدریه، 1381ق.

31. طهرانی، شیخ آغا بزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت: دار الاضواء، چاپ1. سوم، 1403ق.

32. عسقلانی، ابن حجر، لسان المیزان، بیروت: دارالفکر، 1414ق.

33. قبادیانی، ناصر خسرو، سفرنامهٔ ناصر خسرو، تهران: زوار، چاپ هشتم، 1381.

34. قمی، میرزا ابوالقاسم، غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام، تحقیق: عباس تبریزیان، مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی، 1417ق.

35. کحاله، عمررضا، معجم قبائل العرب القدیمة و الحدیثه، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ دوم، 1388ق.

36. کرباسی، محمد بن جعفر بن محمد طاهر، اکلیل المنهج فی تحقیق المطلب، تحقیق: سید جعفر حسینی اشکوری، قم: دار الحدیث، 1414ق.

37. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، 1407ق.

38. کنتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب و الأستار عن اسماء الکتب و الاسفار، قم: کتابخانۀ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم، 1409ق.

39. مالکی، ابن صباغ، الفصول المهمة فی معرفة الائمه، تعلیق: سامی الغریزی، قم: دار الحدیث، 1379ش.

40. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، 1403ق.

41. محمد تستری، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی ، چاپ سوم، 1424ق.

42. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرندی، قم: کنگرۀ شیخ مفید، 1413ق.

43. میرداماد، الرواشح السماویه، تحقیق: نعمت الله جلیلی و غلامحسین قیصریه ها، قم: دارالحدیث، 1422ق.

44. نجاشی، احمد بن علی، رجال، قم: جامعۀ مدرسین، 1407ق.

45. نوری، طبرسی، میرزا حسن، خاتمة المستدرک، بیروت: مؤسسۀ آل البیت، 1408ق.

مجلات

46. «من انباء التراث»، تراثنا، سال پنجم، شمارۀ 18، 1410ق.

ص: 294

سعد بن عبدالله اشعری

سعد بن عبدالله اشعری

محمدتقی شاکر (1)

درآمد

در جهان اسلام با توجه به نقش حدیث، گرایش های متفاوتی ایجاد و زمینه ساز تشکیل مکاتب مختلفی گردید. در بررسی حوزه های حدیثی، محورهای مختلفی قابل پی گیری است. نگاه کلان و برون تاریخی، نگاه متمرکز بر راویان، میراث حدیثی حوزهٔ مورد پژوهش و گونه های آن، محورهای متمایزی است که هریک به شاخه ها و فصل هایی بخش پذیر است. برای رسیدن به نگاهی کلان، دلائل پدیداری یک حوزهٔ حدیثی و تحولات و تطورات پیش آمده در بستر آن و نیز چرایی افول آن، در کانون مطالعه، سنجش و بررسی قرار می گیرد. رسیدن دقیق به این نگاه کلان با تمرکز بر راویان هر حوزه امکان پذیر است. در میان حوزه های حدیثی شیعه، حوزهٔ قم، بر خلاف سایر حوزه ها، حوزه ای میانی به حساب می آید که محدثان بسیار بزرگی را در خود جای داده است. قم را می توان خاستگاه پالایش و جوامع نگاری در حدیث شیعه به صورت منظم و گسترده دانست. این حوزهٔ حدیثی در قرن سوم و چهارم، اوج دوران نشاط و تحرک خود را پشت سر نهاد. اهمیت این حوزه تا بدان جا رسید که رونق حوزهٔ حدیثی کوفه را زیر پرتو خود قرار داد و محدثانی کم نظیر در آن درخشیدند. سیطرهٔ علمی این حوزه تا به اندازه ای می رسد که حسین بن روح نوبختی، نائب سوم امام عصر (علیه السلام)، برای تعیین میزان صحت احادیث کتاب التادیب آن را به محدثان قم واگذار می کند.(2)

ص: 295

1- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت (علیهم السلام)).

2- . طوسی، الغیبه، ص240.

سعد بن عبدالله اشـعری از محدثان بزرگ و شخصیت های ممتاز این حوزهٔ حدیثی به شمار می آید.(1) نگاشتهٔ پیش رو به بررسی زوایای مختلف زنـدگی علمی این محـدث و دانشـمند قمی پرداخته است. اهمیت سـعد بن عبدالله علاوه بر جایگاهش در حدیث و نقش اثرگذار وی در موسوعه هـای حـدیثی، تـأثیر پر رنگ وی در سایر مباحث علمی از جمله کلام، فقه، تفسـیر، رجال، فرق و مـذاهب است. در این نوشتار تلاش شده است تا زوایای کوشش علمی و فرهنگی سعد بن عبدالله با بررسی نگاشته های وی و نقش و تأثیر افکار سعد در نگارش های پس از او روشن شود. این بررسـی ما را در تحلیل فضای فکری حوزهٔ حـدیثی قم و تحلیل برخی نسـبت ها دربارهٔ این حوزه حـدیثی هماننـد اخباری گری و پرهیز از دخالت عقل در نقادی و فهم شـریعت و گونهٔ مواجهه و تعامل با سائر فرق و مذاهب یاری خواهد رساند. همچنین در شناخت گرایش های مختلف فکری در حوزهٔ قم، و آگاهی از وحدت یا تعدد روش های معرفتی در این حوزه مؤثر است.

اشعریان و قم

از مهم ترین دلیل های انتقال فعالیت حدیثی شیعه از عراق به ایران، فشار روز افزون عباسیان بر فقیهان و محدثان شیعی در عراق بود. شهر قم نخستین مرکز تشـیع در ایران است؛ زیرا سابقـهٔ تشـیع آن به دهه های پایانی قرن اول باز می گردد.(2) اشعریان از نخستین عرب هایی هسـتند که قم را برای سـکونت خود برگزیدند. ایشان در اصل از جنوب جزیرة العرب به مدینه آمده بودند و پس از نفوذ اسـلام به عراق، در کوفه ساکن شدند. در خاندان اشعری علاوه بر روحیهٔ ضد اموی، زمینه های شیعی وجود داشته است. سائب بن مالک، بزرگ اشعریان، از همراهان و وافـدین به سوی پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله و سـلم)بود که به کوفه هجرت کرد.(3) درمورد نخستین افرادی که از طـائفهٔ اشـعری در قم ساکن شده اند، آورده شده: «أول من سکن قم من آبائه، سعد بن مالکِ بن الأحوص و أبوجعفر».(4) نوادگان مالک بن عامر اشعری،(5) در دوران حجاج بن یوسف ثقفی، بر اثر فزونی تهدیدی که متوجه آنان بود تصـمیم به ترک عراق گرفتند و سرانجام در قم ساکن شدند. قم با ورود این گروه

1- . دربارهٔ جایگاه و نقش سـعد بن عبدالله در قم به صورت تفصیلی ر.ک: شاکر، «سعد بن عبدالله اشعری قمی و گسترهٔ ی فعالیت علمی حوزهٔ حدیثی قم»، دو فصلنامهٔ حدیث اندیشه، شمارهٔ 15، ص129-157.

2- . ر.ک: جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص117.

3- . طوسی، رجال، ص60 ؛ نجاشی، رجال، ص82.

4- . همان.

5- . وی از جمله کسانی است که در جریان فتوحات وارد قم شده است.

از عرب های اشعری با گرایش های شیعی، پایگاهی برای تشیع در ایران شد. مؤلّف تاریخ قم، اشعریان را جزء اولین افرادی می داند که تشیع را به صورت رسمی و علنی در ایران اظهار نمودند.(1) این گونه قم به صورت یک مرکز قوی و محض شیعی، آن هم از نوع تشیع اعتقادی، نمود یافت.

سعد بن عبدالله بن ابی خلف که به اشعری و قمی و کنیهٔ ابوالقاسم معرفی شده است، از نسل های بعدی اشعریان و از بزرگان و سرشناسان شیعه در عصر خود به شمار می آید. ارباب رجال و تراجم سال ولادت وی را یاد نکرده اند، اما وفات وی مردد میان سال 299 یا 301 قمری است. نجاشی قول دوم را صحیح تر دانسته و از دیدگاه اول با عبارت «و قیل» یاد کرده است.(2) دربارهٔ مکان ولادت و وفات سعد نیز تصریحی وجود ندارد. از ویژگی های اخلاقی او بزرگ منشی ذکر شده است. تبحر علمی ویژهٔ او در فقه بوده است. وی از فقهای برتر جمعیت شیعه شمرده شده است،(3) به گونه ای که شیخ صدوق کتاب الرحمة سعد را که از کتب فقهی است، کتاب مرجع و مشهور می خواند و در من لایحضره الفقیه آورده است: «کتاب الرحمة لسعد بن عبدالله من الکتب المشهوره التی علیها المعوّل و إلیها المرجع».(4)

جایگاه سعد بن عبدالله

ابن داوود در کتاب رجال خویش که از دو بخش عمده تشکیل شده و راویان مورد اعتماد و راویان ضعیف را از هم جدا کرده، نام سعد بن عبدالله را در هر دو بخش آورده است. علت این امر آن است که بنا بر کلام صاحب اعیان الشیعه و دیگر بزرگان کسی در وثاقت و جلالت سعد بن عبدالله شکی ندارد. در توضیح این سخن باید افزود: شهید ثانی و سید محسن امین بر این باورند که دلیل آورده شدن سعد در قسم دوم توسط ابن داوود، تضعیفی است که از برخی اصحاب در ملاقات وی با امام حسن عسکری (علیه السلام)صورت گرفته است.(5) این دو بر این باورند که این حکایت

1- . قمی، تاریخ قم، ص241.

2- . نجاشی، رجال، ص178.

3- . همان؛ طوسی، رجال، ص215.

4- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج8 ، ص75.

5- . این روایت را شیخ صدوق در کمال الدین و طبرسی در الاحتجاج آورده اند. برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: شاکر، «سعد بن عبدالله اشعری قمی و گسترهٔ فعالیت علمی حوزهٔ حدیثی قم، دو فصلنامهٔ حدیث اندیشه، ش 15، ص133 و 134.

ساختگی است و نمی تواند دلیلی بر قدح سعد بن عبدالله به شمار آید.(1)

سعد بن عبدالله و حدیث

در مورد نقش سعد بن عبدالله در حدیث گفته شده است او علاوه بر مهارتِ گسترده در حدیث شیعه، به حدیث اهل سنت نیز آشنایی داشته، به گونه ای که برای شنیدن و دریافت حدیث از آنان سفرهای متعددی کرده و در آنها با بزرگانی از محدثان اهل سنت ملاقات نموده است.(2) تعبیر «سمع من حدیث العامة شیئاً کثیرا»(3) دربارهٔ او نشان می دهد او در این امر پشتکار و جدیت فراوانی داشته و هدفی خاص را از این کار دنبال می کرده است. وی علاوه بر شنیدن حدیث که دغدغهٔ اصلی حیات وی به شمار می رفته است، در تألیف و تصنیف حدیث نیز کوشا بوده است. به عبارتی او می کوشیده حلقهٔ اتصال حدیث از دورهٔ قبل به نسل و دورهٔ پس از خود باشد. بر این اساس، از وی بیش از 1644 روایت در کتب اربعه به جای مانده است.

شاگردان و استادان

یکی از معیارها در بررسی شخصیت علمی افراد، واکاوی شاگردان و استادان ایشان است. طبق آمارِ به دست آمده از روایات کتب اربعه و کتاب وسائل الشیعه، بیشترین روایت از سعد بن عبدالله را، علی بن حسین بن بابویه با حدود 63 درصد نقل کرده است. پس از علی بن حسین بن بابویه، محمد بن قولویه با پانزده درصد، سپس محمد بن حسن بن ولید با سیزده درصد و احمد بن محمد بن یحیی عطار با کم تر از دو درصد وجود دارند.

اما استادان سعد، طبق آمار، احمد بن محمد بن عیسی اشعری با 43 درصد، محمد بن حسین بن ابی الخطاب با یازده درصد، محمد بن عیسی بن عبید با هشت درصد، احمد بن محمد بن خالد برقی با چهار درصد، یعقوب بن یزید انباری با سه درصد، و ایوب بن نوح بن دراج و ابراهیم بن هاشم قمی و موسی بن حسن بن عامر اشعری هریک با حدود دو درصدند. در

1- . امین، اعیان الشیعه، ج7، ص225و 226. شهید ثانی در تعلیقهٔ خود بر رجال ابن داود در این باره می نویسد: ذکر المصنف لسعد بن عبدالله فی هذا القسم عجیب إذ لاـ خلاف بین أصحابنا فی ثقته و جلالته و غزارة علمه یعلم ذلک من کتبهم و ان کان الباعث له علی ذلک حکایة النجاشی عن بعض أصحابنا ضعف لقاء العسکری (علیه السلام)فهو أعجب لأن ذلک لایقتضی الطعن بوجه الضروره.

2- . نجاشی، رجال، ص178.

3- . همان.

مجموعهٔ کافی عنوان سعد یک مرتبه و عنوان سعد بن عبدالله بیست و شش مرتبه در سند روایات ذکر شده است، که از مجموع 27 روایتی که نام سـعد بن عبـدالله در آن آمـده دوازده روایت را مرحوم کلینی بدون واسـطه از سـعد نقل می کند، یعنی حدود 44 درصد روایات، و هشت روایت یعنی حدود سـی درصد را با واسـطهٔ محمد بن یحیی عطار که در چهار روایت دیگر از مجموع 27 روایت محمد بن یحیی عطار نیز به علاوهٔ دیگران(غیره) وجود دارد، و دو روایت را از «عدة من اصحابنا» و یک روایت از علی بن محمد بن علان کلینی از سعد بن عبدالله نقل می کند.(1)

با دقت در اسـتادان سـعد، می توان گفت وی در شاگردی بزرگانی که انتقال دهندهٔ اصلی میراث کوفه به قم اند کوشیده است و خود نیز در مقام واسـطه ای مطمئن در انتقال این میراث به نسل بعـد و مـدارس حـدیثی و کلامی دیگر نقش آفرینی کرده است که این امر با کاوش در طرق انتقال کتب و روایات نیز قابل پیگری است.

واسطه در طریقِ به کتب و روایات

آن چنان که از فهرست شیخ طوسی استفاده می شود، احمد بن محمد بن عیسی بیشترین آمار را از میان کسانی دارد که در طریق نقل کتب و روایـاتِ انتقال یافته از سـعد بن عبـدالله انـد. نام وی در 31 طریق ذکر شـده است. احمـد بن محمـد، شـیخ، وجیه و فقیه قمیون معرفی شده(2) و مورد توثیق ارباب رجال قرار گرفته است.(3) وی با سه امام ملاقات کرده است؛ یعنی امام رضا، امام جواد و امام هادی (علیهم السلام).(4) در توصـیفات وی، به ریاست بر شـهر قم اشاره شـده به گونه ای که سـلاطین و مأموران آنها با وی ملاقات می کرده انـد.(5) محمد بن حسـین معروف به ابن ابی الخطاب(6) در ردیف بعـد از احمـد بن محمد بن عیسـی، در شانزده طریق نقل کتب تا مؤلّفان آنها، توسط سعد بن عبد اللّهاشعری واقع شده است. وی اهل کوفه بوده است.(7) سومین شخصیتی که در طریق کتب مختلفی

1- . بررسی گونهٔ تعامل مرحوم کلینی با روایات سعد در ادامه بیان می شود.

2- . طوسی، فهرست، ص60؛ نجاشی، رجال، ص82.

3- . طوسی، رجال، ص373.

4- . نجاشی، رجال، 1416، ص82؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص14.

5- . نجاشی، همان، ص82.

6- . همان، ص334.

7- . طوسی، فهرست، ص400؛ همو، رجال، ص378.

تا سـعد بن عبـدالله واقع شده احمد بن محمد بن خالد برقی(1) است که نام وی در دوازده مورد ذکر شـده است. با وجود توثیق شـخص برقی، وی را راوی اخبار ضعیف و کسی که به اخبار مرسل اعتماد می کند، معرفی کرده اند.(2)

محمد بن حسن بن ولید در فهرست مرحوم شـیخ در طریق پنجاه کتاب از سـعد بن عبدالله ذکر گردیده است که بیشترین واسـطه در طریق نقل کتب از سعد می باشد. وی از مشایخ و بزرگان قم است.(3) مرحوم شیخ الطائفه پس از ثقه معرفی کردن وی و بیان آگاهی او به علم فقه می نویسد: «یروی عن الصفّار و سعد».(4) سال وفات وی را 343 بیان کرده اند.(5)

پس از محمد بن حسن بن ولید، علی بن حسین بن بابویه با 41 مورد در طریق انتقال کتب از سعد تا مؤلّفان آنها قرار دارد. علی بن حسین بن موسـی بن بابویه قمی از مشایـخ قم در زمان خود و جزء متقدمان از مشایخ قم و فقیه و از موثقان معرفی شده است.(6) شیخ طوسی او را دارای کتاب های فراوانی معرفی می کند.(7)

گرایش های مدرسهٔ قم و نگرش سعد

آگاهی سعد بن عبد الله از گرایش ها، جریان ها و فرقه های شیعی هم عصر وی، با نگاهی بهتألیفات او نمود می یابد. تألیفاتی از او در رده افکار علی بن ابراهیم بن هاشم دربارهٔ دیـدگاه وی در مورد هشام و دیگر ردیه های او و هماننـد پاسـخ به غلات و برخی دیگر از فرق شـیعی نشان دهندهٔ این

1- . نجاشی، همان، ص76.

2- . همان. مرحوم نجاشـی کتاب محاسن او را که شامل کتب متعددی (نود کتاب، در فهرست مرحوم شیخ طوسی نام 86 کتابش آمده) است، به علاوهٔ سائر کتب وی ذکر می کند (نجاشی، رجال، ص77). مرحوم شیخ او را دارای تألیفات بسیاری می داند که نام برخی از آنها را در فهرست خود می آورد.(شیخ طوسی، فهرست، ص52) سپس در یکی از طرق انتقال این کتب به خود می نویسد: «أخبرنا بها ابن أبی جیـد عن محمـد بن الحسن بن الولیـد عن سـعد بن عبـدالله عن أحمـد بن أبی عبـدالله (احمد بن محمد بن خالد) بجمیع کتبه و روایاته». (طوسی، فهرست، ص54).

3- . طوسی، فهرست، ص442؛ نجاشی، رجال، ص383.

4- . طوسی، رجال، ص439.

5- . نجاشی، رجال، ص383.

6- . نجاشـی، همـان، ص261. وی در سـفری به عراق از ابوالقـاسم حسـین بن روح، نـائب حضـرت ولی عصـر (علیه السـلام)تقاضای فرزندانی پسـر می کند که به برکت دعای حضـرت خداوند منان به وی دو پسر یعنی شیخ صدوق و برادرش را عنایت فرمود که واسطه های نقل کتب و روایات عدیدهٔ پدر شدند (نجاشی، رجال، ص262). وفات وی سال 329 ذکر شده است (همان،ص262).

7- . طوسی، رجال، ص274.

گفتار است.

اما از آنجا که گرایش های انتقال دهندهٔ حدیث به قم را از نگاه کلامی می توان به دو خط موافقان و مخالفان اندیشه ها و نوع سلوک و تعامل هشام بن حکم(1) با نقل و عقل تقسیم کرد،(2) سعد بن عبدالله را می توان در گرایشِ مخالفان خط فکری هشام بن حکم قرار داد.

به بیان دیگر، حوزهٔ قم در برابر گرایش فکری هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن سه موضع متفاوت گرفت:

1. برخی همانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری(در برهه ای از زمان)، علی بن حدید و یونس بن بهمن موضعی منفی دربارهٔ هشام و یونس اتخاذ کردند.(3) نمایندهٔ جدی این تفکر پس از این افراد سعد بن عبدالله (299ق) است. وی حتی کتابی با عنوان مثالب هشام و یونس نگاشته است(4) و هنگامی که علی بن ابراهیم در کتاب فی معنی هشام و یونس(5) از برخی از عقاید آنها دفاع می کند، سعد در کتاب الرد علی علی بن ابراهیم فی معنی هشام و یونس به سخنان او پاسخ می دهد.(6)

1- . حجم ارجاعاتی که به هشام و پیروانش در کتب ملل و نحل داده شده و حملات معتزلیان به وی اهمیت دیدگاه و نظریه پردازی وی را در میان امامیه به نمایش می نهد. مناظرات هشام و یادکرد از برخی اصحاب با عنوان «من اصحاب هشام» یا تعبیر «یونسی» (ر.ک: تفسیر قمی، ج1، ص20؛ طوسی، رجال، ص279 و 369؛ نجاشی، رجال، ص306) شاهد مهمی بر این ادعاست. از شاگردان هشام می توان به ابوجعفر سکاک، علی بن منصور، علی بن اسماعیل میثمی، محمد بن عیسی بن عبید، جعفر بن عیسی بن عبید، فضل بن شاذان، حکم بن هشام، ابومالک حضرمی و... اشاره کرد. این گرایش در قم به همت محمد بن عیسی بن عبید و ابراهیم بن هاشم گسترش یافت. چندی بعد کلینی، شاگرد علی بن ابراهیم، این گرایش را ادامه داد. خط فکری هشام را در سالیان بعد در مدرسهٔ بغداد در اندیشه و کنش علمی شیخ مفید و شاگردان وی به عنوان گرایش غالب در مدرسهٔ بغداد و در ادامهٔ آن در مدرسهٔ حله ملاحظه می شود.

2- . البته این تفکیک، با مقیاس گونه های رفتاری نسبت به افکار هشام در میان برخی از محدثین قم قابل پیگیری است. از سوی دیگر، باید به افرادی در قم اشاره کرد که در نقل، به گرایش خاصی پایبند نیستند و از هر دو گروه به نقل روایت می پردازد؛ بزرگانی همانند عبدالله بن جعفر حمیری، حسین بن سعید اهوازی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، حسن بن موسی خشاب و محمد بن خالد برقی. با این حال، تمایز توجه دو طیف از محدثان قم به آرای هشام معیار این جداسازی می تواند قرار گیرد.

3- . طوسی، رجال، ص497.

4- . نجاشی، رجال، ص177.

5- . همان، ص260.

6- . همان.

2. برخی دیگر مانند ابن ولید، فقط کتاب های حدیثی یونس در موضوع فقه را پذیرفته اند. از دیدگاه وی کتاب های روایی یونس در این حوزه نیز در صورتی می تواند مبنای صدور حکم باشد که تنها از طریق محمد بن عیسی بن عبید نقل نشده باشد.(1) البته از وی سخنی دربارهٔ هشام بن حکم وجود ندارد.

3. برخی دیگر مانند ابراهیم بن هاشم و پس از او پسرش علی که ادامه دهندهٔ خط فکری اوست، موضع مثبتی در برابر این گرایش نشان دادند و حتی همان طور که گفته شد، وی در دفاع از این دو شخصیت کتابی با عنوان فی معنی هشام و یونس نوشت. وی هم طریق محمد بن عیسی بن عبید و هم طریق ابراهیم بن هاشم را می پذیرد. همچنین در بحث رؤیت روایتی نقل می کند که دیدگاه هشام بن حکم را تأیید و رأی هشام بن سالم را انکار می کند.(2)

آنچه دربارهٔ نگاه سعد بیان شد، با توجه به میراث سعد(3) و همچنین استادان و شاگردان سعد بن عبدالله قابل پیگیری است. برای نمونه، ابن ولید از شاگردان سعد بن عبدالله به نقل حدیث از محمد بن عیسی بن عبید و همچنین علی بن ابراهیم - که نمایندهٔ فکری هشام در قم است - توجه چندانی ندارد.(4) همچنین ابن قولویه پدر نیز که از خواص و نزدیکان فکری سعد بن عبدالله به شمار می رود، به نقل حدیث از علی بن ابراهیم بن هاشم که در گرایش انتقال حدیث از خط فکری هشام است، توجهی ندارد. از دیگر شواهد این ادعا اینکه سعد بن عبدالله از صالح بن سندی که از شاگردان یونس بن عبدالرحمن و استاد علی بن ابراهیم و در خط هشام بن حکم است، روایت نقل نمی کند. در طرف مقابل علی بن ابراهیم از یعقوب بن یزید انباری که کتابی در رد یونس بن عبدالرحمن نگاشته است، روایت محدودی دارد؛ اما سعد بن عبدالله به نقل روایت ازوی پرداخته است. از استادان مهم یعقوب، ابن ابی عمیر است که شاگرد خاص هشام بن سالم و در گرایشِ مخالف هشام بن حکم می باشد. نتیجهٔ این توصیف آن است که نقل حدیث ایشان از طریق راویان همفکر هشام بن حکم محدود یا ممنوع بوده است.(5)

1- . طوسی، فهرست، ص183.

2- . قمی، تفسیر قمی، ج1، ص20.

3- . چرا که وی رساله هایی در رد نگاه هشام و شاگرد وی نگاشته است.

4- . ر.ک: شاکر و حسینی، «ابن ولید و مستثنیات وی»، دوفصلنامهٔ حدیث پژوهی، شمارهٔ 9، ص57 -84.

5- . البته این اختلاف در حوزهٔ مسائل فقهی دارای جایگاه اساسی نبوده است. از شواهد این ادعا سخن ابن ولید دربارهٔ میراث یونس بن عبدالرحمن است که تعبیر «لایفتی به» (ر.ک: طوسی، فهرست، ص512) نشان می دهد مقصود ابن ولید از کتب یونس کتب فقهی اوست و وی به صحت کتب فقهی یونس از سه طریق که یکی از آنها سعد بن ¬ ® عبدالله است، حکم می کند. البته اعتماد گرایش سعد و ابن ولید نسبت به احادیث خط هشام و یونس در موضوع فقه نباید موجب خلط این دو حیثیت و جایگاه باشد؛ چراکه نقل کردن روایات یونس توسط ابن ولید از طریق سعد نمی تواند دلیلی بر موافقت تام سعد و ابن ولید با گرایش هشام باشد، زیرا یادکرد نگارش کتابی در مثالب و ایراد به هشام و یونس توسط سعد، گواه وجود تعارض اندیشه ها در حوزه ای از آموزه هاست، که باید آن را حوزهٔ اصول دین و بیشتر دربارهٔ امامت، تحلیل کرد. برای آگاهی بیشتر ر.ک: حسینی و شاکر، «نقش باورهای کلامی در داوری های رجالی»، فصلنامهٔ معرفت کلامی، شمارهٔ 11، ص7-28.

میراث علمی سعد بن عبدالله

از مهم ترین معیارهای سنجش افکار، گرایش فکری و شناخت ابعاد دانش و آگاهی افراد، سیر در نگاشته های به جای مانده یا گزارش شده از ایشان است. همچنان که اشاره رفت، سـعد بن عبدالله به فراوانیِ نگارش توصیف شده است. کتب تألیفی سعد بن عبدالله را می توان در این موضوعات دسته بندی کرد:

نگاشـته هـای فقهی: کتـاب الوضوء، کتاب الصـلاه، کتاب الزکاه، کتاب الصـیام، کتاب الحـج، کتاب جوامع الحـج، کتاب المتعه، کتاب احتجاج الشیعة علی زید بن ثابت فی الفرائض.

کتاب های کلامی – عقیدتی: کتاب الضـیاء فی الرد علی المحمدیة و الجعفریه، کتاب الرد علی الغلاة، کتاب الرد علی علی بن إبراهیم بن هاشم فی معنی هشام و یونس، کتاب الرد علی المجبره، کتاب الإمامه،کتاب فضل النبی (صـلی الله علیه و آله و سلم)، کتاب الاستطاعه، کتاب مناقب الشیعه.

تألیفات تاریخی: کتاب فرق الشیعه، کتاب فضل العرب، کتاب فضل قم و الکوفه.

کتاب های رجالی: کتاب مناقب رواة الحـدیث،کتاب مثالب رواة الحـدیث، کتاب فضل ابی طالب و عبدالمطلب و ابی النبی (صـلی الله علیه و آله و سلم)، کتاب مثالب هشام و یونس.

کتب علوم قرآنی: کتاب ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه.

کتب اخلاقی – عبادی: کتاب قیام اللیل، کتاب الدعاء، کتاب المزار، کتاب فضل الدعاء والذکر.(1)

این دسته بندی نشان می دهد وی در موضوعات و رشته های مختلف علوم اسلامی دست به تألیف زده و از همین رو، شخصیتی ذو وجوه و دارای ابعاد مختلف علمی از خود به نمایش نهاده است؛ به ویژه آنکه دانش و آگاهی حدیثی او علاوه بر مکتب تشیع، مذهب اهل سنت به عنوان بزرگ ترین مذهب معارض درون دینی را نیز شامل می شده است. جملهٔ «فی ما رواه مما یوافق الشیعه»، درمورد تألیفات او دقیقاً نشان می دهد او تألیفاتی در تبیین دیدگاه و اقوال اهل سـنت نیز ارائه داده است. از نشانه های توان علمی سـعد بن عبدالله علاوه بر تصریح رجال شناسان بزرگ بر

1- . ر.ک: طوسی، فهرست، ص216؛ نجاشی، رجال، ص 176 و 177.

این امر، تألیف موسوعه ای فقهی است که در صـدر تألیفات گستردهٔ سـعد بن عبـدالله ذکر شـده است. کتاب الرحمه شامل چندین کتاب فقهی در ابواب گوناگون احکام و فروعات فقهی از نماز و وضو و زکات و روزه و حج و... بوده و دانش نامه ای از ابواب گوناگون فقه را در بر می گرفته است. به گفتهٔ مرحوم نجاشـی تنها بخشی از این موسوعه برای بازتاب آرا و نظریات فقهی شیعه نگارش و تدوین یافته بوده است و ظاهراً این موسوعه ناظر به نیاز جهان اسـلام تدوین یا برای معرفی فقه اهل بیت (علیهم السـلام) در کنار فقه مشـهور اهل سـنت به سـبک تلفیقی و تطبیقی و در معرفی فقه جعفری به دیگر جریـان هـای فقهی نگـارش یـافته است. به هر حال، این امر علاوه بر وسـعت اطلاعات فقهی حـدیثی سـعد، نشانهٔ افق بلند فکر و اندیشهٔ عالمانهٔ او در نگاشـته هایی با وسـعت مخاطبان پیش روی او بوده است و بر جنبهٔ تقریبیِ دیدگاهِ دست کم برخی از اندیشوران قم در آن دوره دلالت می کند.

تردید در انتساب پاره ای از آثار

از مسائل حاشیه برانگیزِ میراث سعد بن عبدالله می توان به اختلاف و طرح دیدگاه های متعارض دربارهٔ برخی آثار و نسبت یافتن آن به افراد متعـدد، یا تردیـد در انتساب برخی از نگاشـته ها به سـعد بن عبـدالله و اموری مربوط به آن اشاره داشت که از جهت میراث شناسـی مهم است. در ادامه به مهم ترین مصادیق آن پرداخته می شود.

کتابی در دعا

اتان گلبرگ در کتابخانهٔ ابن طاووس به مناسـبت نام بردن از کتاب های دعا، به کتابی از سـعد بن عبدالله با نام کتاب الدعاء می پردازد و می نویسد: نه طوسـی و نه ابن شـهرآشوب کتابی از سـعد بن عبد الله در موضوع دعا یاد نکرده اند، بر خلاف نجاشی – تنها در میان شرح حال نویسان متقـدمامامی – که در این باره از دو کتاب وی یاد کرده: کتاب الـدعاء و کتاب فضل الـدعاء و الـذکر. ابن طاووس از سه عنوان یاد کرده: کتاب الـدعاء، فضل الدعاء (تنها این کتاب در فهرست منابع البلد الأمین آمده) و کتاب الادعیه. وی در نتیجه می نویسد: تصور این است که این عناوین مربوط به یک کتاب است (به احتمال کتاب فضل الدعاء و الذکر که نجاشی از آن یاد کرده)؛ گرچه این احتمال وجود دارد که ابن طاووس بیش از یک کتاب از سعد بن عبد الله دیده باشد.(1) مرحوم

1- . گلبرگ، کتابخانهٔ ابن طاووس، ص256 و 257.

آقابزرگ کتاب فضل الدعاء و الذکر سعد بن عبدالله اشعری را طبق گفتار کفعمی (متوفی 905) از مآخذ کتاب البلد الامین وی دانسته، آن چنان که خود کفعمی گفته است، که این نشان می دهـد کتاب سـعد نزد وی موجود بوده و سـید بن طاووس از او در مهج الدعوات برخی روایات را نقل کرده است.(1)

بصائر الدرجات

نام کتاب بصائر الدرجات در کتب تراجم و رجال به دو محدث قمی اسـتناد داده شده است و دو نفر از دانشـیان قمی به تألیف کتابی با نام بصائر پرداخته اند: یکی سـعد بن عبدالله و دیگری محمد بن حسن بن فروخ معروف به صـفّار قمی. در توصیف بصائر سعد بن عبدالله این جمله آمده است که کتاب وی شامل چهار بخش اصـلی بوده است.(2) یکی از تفاوت های مهم در این باره آنکه، اشـکالاتی که در نقل کتاب بصائر صـفّار مطرح و سـبب گردیده که برخی از میان کتاب های او تنها این کتاب صفّار را نقل و اخبار نکنند،(3) برای کتاب بصائر سعـد گزارش نگردیـده اسـت. آنچـه ایـن مسـئله را مهـم می نمایـد، کتـابی از شـیخ حسن بن سـلیمان حلی بـا نـام منتخب یـا مختصـر بصائرالـدرجات است؛ نگاشـته ای که هم اکنون موجود است و با بودن آن این پرسـش رخ می نمایـد که این کتاب خلاصهٔ کدامین بصائر است.(4) مرحوم سید محسن امین بر این باور است که آنچهشاگرد شهید ثانی (یعنی حسن بن سلیمان حلی) تلخیص کرده از کتاب سعد بن عبدالله است. اما صاحب ریاض العلماء با اسـتفاده و فهم خود از کلام حسن بن سلیمان معتقد است کتاب مختصر بصائر، کتاب خود سعد بن عبدالله می باشد.(5) از همین رو، صاحب ریاض احتمال داده

1- . تهرانی، الذریعه، ج16، ص267.

2- . طوسی، فهرست، ص215.

3- . ر.ک: نجاشی، رجال، ص354؛ طوسی، فهرست، ص408.

4- . صاحب اعیان الشـیعه از جملهٔ مؤلّفات شیخ حسن بن سلیمان را کتاب منتخب بصائر الدرجات یا مختصر بصائر الدرجات ذکر می کند و می نویسد برخی از معاصـران معتقدند برای وی مختصـر البصائر و منتخب المختصر می باشد. ظاهراً مرحوم سید محسن امین می خواهد بگوید برخی مختصر و منتخب را دو کتاب قریب الاسم نه یک کتاب می دانند. علامه مجلسی در بحار نام آن را منتخب البصائر و صاحب الامل نام کتاب را مختصر البصائر ذکر می کند، که صاحب ریاض این دو را یکی می داند.

5- .صـاحب ریـاض العلمـاء در این باره می نویسـد: «إن المترجم نفسه قال فی أثناء کتاب منتخب البصائر ان منتخب البصائر لسـعد بن عبـدالله و انه قال فی کتاب الرجعة یقول حسن بن سـلیمان بن خالد انی قد رویت فی معنی الرجعة أحادیث من غیر طریق سـعد بن عبدالله فانا مثبتها فی هذه الأوراق ثم ارجع إلی ما رواه سـعد فی کتاب مختصر ¬ ® البصائر». مترجم خودش در اثنای کتاب منتخب البصائر می نویسد که منتخب البصائر برای سـعد بن عبدالله است و در کتاب الرجعة خود می نویسد: این چنین می گوید حسن بن سـلیمان بن خالد که همانا من روایت نمودم در اثبات و تبیین رجعت روایات و احادیثی از طریقی سوای سـعد بن عبـدالله که اگر کسـی بخواهـد به روایات سعد دست یابد، به کتاب مختصر البصائر مراجعه کند.

است کتاب بصائر برای صفّار بوده که مختصر آن، کار سعد و منتخب آن، کار حسن بن سلیمان است. سید محسن امین گفتار صاحب ریاض را صحیح نمی داند و گفتار وی را اجتهاد در مقابل نص می شمرد، چراکه نجاشی و مرحوم شیخ و دیگران تصریح دارند که بصائر از جملهٔ کتب سعد بن عبدالله اشعری قمی است و کتاب صفّار کتابی جداگانه است.(1) اما به نظر می رسد با تتبع کامل و دقت در متن آن می توان گفت منابع این نگاشته در چهار گروه بخش پذیر است. بصائرالدرجات صفّار، بصائر الدرجات سعد، مختصر بصائر الدرجات سعد، و مجموعه ای از منابع دیگر.(2)

فرق الشیعه

از جملهٔ کتب سعد بن عبدالله اشعری کتابی است که وی در موضوع ملل و نحل با عنوان فرق الشیعه تدوین کرده است. شیخ عبدالله زنجانی معتقد است فرق الشیعه متعلق به نوبختی است و اقبال آشتیانی معتقد است این کتاب متعلق به سعد بن عبدالله اشعری هم عصر نوبختیمی باشد. این بحث ها برای دوره ای است که متن کامل کتاب سعد بن عبدالله در دسترس نبود؛ اما دکتر محمدجواد مشکور نص کامل کتاب سعد بن عبدالله را طبق نسخه ای که به دست آورد با نام المقالات و الفرق در تهران چاپ کرد. دکتر مشکور با اطمینان می گوید فرق الشیعه ای را که ریتر آلمانی به طبع رسانده متعلق به نوبختی است و اعتقاد مرحوم زنجانی دیدگاه صحیح می باشد و کتاب سعد بن عبدالله که المقالات و الفرق یا فرق الشیعه نام دارد، غیر از کتاب نوبختی است و اینها دو کتاب مستقل به شمار می آیند که از میان کتب متعددی که در بارهٔ فرقه های شیعه نگاشته شده و از میان رفته، به دست ما رسیده است. مقایسه ای که دکتر مشکور میان فرق الشیعه اثر

1- . (امین، اعیان الشیعه، ج5، ص106و 107). به گفتهٔ مرحوم سید محسن امین مقصود از کلام شیخ حسن بن سلیمان در کتاب رجعه که موجب اشتباه صاحب ریاض شده این است که با توجه به اینکه شیخ حسن بن سلیمان در کتاب رجعه از روایات سعد چیزی ذکر ننموده است، هر کس تمایل به دست یافتن به روایات وی دارد می تواند به کتاب مختصر البصائر که در آن رویات سعد نقل شده مراجعه کند (فالمراد به الامر بالرجوع إلی ما رواه سعد فی الرجعة مما ذکر فی مختصر البصائر لأنه لم یذکر فی کتاب الرجعة شیئاً من روایات سعد و انما أحال فیها إلی مختصر البصائر و هذا واضح).

2- . ر.ک: متن کتاب مختصر البصائر.

نوبختی و الفرق و المقالاتِ اشعری انجام داده، گواه این است که اسلوب کلی تنظیم این دو کتاب یکسان، و مشابهت آن دو در مطالب نیز بسیار است. وی تفاوت عمدهٔ این دو کتاب را در برخورداری کتاب اشعری از مطالب گسترده تر می داند و معتقد است کتاب اشعری حدود سی صفحه از کتاب نوبختی مطالب اضافه دارد. وی این مشابهت ساختاری و عبارتی را مؤید این می داند که یکی از نویسندگان، از کتاب دیگری نقل و استفاده کرده باشد. برخی از محققان با توجه به شواهدی ادعا می کنند، کتاب فرق الشیعه از آن نوبختی نیست، بلکه این کتاب مختصر کتاب اشعری است.(1)

آنچه گذشت بیانگر آن است که سعد بن عبدالله اشعری یکی از شخصیت های حوزهٔ حدیثی قم و از اندیشه ورزان آگاه به رشته های گوناگون علمی زمان خویش است که تنها به نقل احادیث اکتفا نکرده، بلکه در عرصهٔ تولید دانش و اندیشه ورزی نیز در این حوزه درخشیده است. عناوین میراث وی بیانگر این ادعاست. با نگاهی به آثار سعد می توان آنها را به دو گروه کلی یعنی واکنش های درون مذهبی و واکنش های برون مذهبی تقسیم کرد. که این امر بر وجود آزاداندیشی در حوزهٔ حدیثی قم دلالت می نماید. همچنان که ردیه های متعدد سعد بر دیگر گرایش های فکری از آگاهی او و حوزهٔ حدیثی قم از نیازهای جامعهٔ اسلامی و اطلاع از تهدیدهای جدی عقیدتی عصر او و تلاش حوزهٔ قم در مقابلهٔ علمی - فرهنگی با اندیشه های نادرست حکایت می کند، که این امر در تحلیل و تعیین نوع نگاه به جوامع تدوین یافته در قم اثرگذار است.

1- . ر.ک: مجلهٔ تراثنا، سال 1405، ج1، ص28 - 45.

کتاب نامه

1. أبطحی، سید محمدعلی، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی، نجف: مطبعة الآداب، بی تا.

2. ابن حجر، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر، 1404.

3. ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دارالفکر، 1415.

4. ابن غضائری، رجال ابن غضائری، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، 1364.

5. اسعدی، علیرضا، هشام بن حکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1388.

6. اصفهانی، میرزا محمدتقی، مکیال المکارم، بیروت: مؤسسة الاعلمی، 1421.

7. آقابزرگ طهرانی، الذریعه، أحمدحسینی، بیروت: الأضواء، چاپ دوم، 1406.

8. أمین، محسن، أعیان الشیعه، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، 1403.

9. انصاری، محمد حیاه، معجم الرجال و الحدیث، بی جا، بی تا.

10. البهبهانی، وحید، تعلیقه علی منهج المقال، بی جا، بی تا.

11. تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، 1425.

12. جباری، محمدرضا، مکتب حدیثی قم، قم: انتشارات زائر، 1384.

13. جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم (صلی الله علیه و آله و سلم)، بیروت: دار الهادی، 1415.

14. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، 1371.

15. حلی، حسن بن سلیمان، مختصرالبصائر، مشتاق المظفر، بی جا، بی تا.

16. خراسانی کرباسی، محمدجعفر بن محمدطاهر، إکلیل المنهج فی تحقیق المطلب، قم:دارالحدیث، 1425.

17. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیه، 1417.

18. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بی جا،1413.

19. رازی، الجرح و التعدیل، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، 1371.

20. زرکلی، خیرالدین، الأعلام، بیروت: دار العلم للملایین، 1980.

21. سامی بدری، شبهات و ردود، بی جا: حبیب، چاپ دوم، 1417.

ص: 308

22. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینة البحار، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، 1419.

23. ----------- ، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: حیدری، 1415.

24. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: اسلامیه، چاپ دوم، 1395.

25. ----------- ، امالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم، 1376.

26. ----------- ، علل الشرایع، تهران: کتابفروشی داوری، 1385.

27. شیخ طبرسی، الاحتجاج، سید محمد باقر خرسان، نجف: دار النعمان، 1386.

28. شیخ طوسی، کتاب الغیبه، بیروت: دار الکتب الاسلامی، 1412.

29. ----------- ، رجال الطوسی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، 1415.

30. ----------- ، فهرست طوسی، نجف: المکتبه المرتضویه، بی تا.

31. شاکر، محمدتقی و حسینی، علی رضا، «ابن ولید و مستثنیات وی»، مجلهٔ حدیث پژوهی، شمارهٔ9.

32. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، 1375.

33. عاملی، أمین ترمس، ثلاثیات الکلینی، سید أحمد مددی، دار الحدیث، 1417.

34. عسکری، مرتضی، عبدالله بن سبا، بی جا: نشر توحید، چاپ ششم، 1413.

35. علامه حلی، خلاصة الأقوال، قم: مؤسسة نشرالفقاهه، 1417.

36. مجلسی، محمد باقر، بحارالأنوار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی،1403.

37. غفار، عبدالرسول، الکلینی و الکافی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1416.

38. فخار بن معد، الحجة علی الذاهب إلی تکفیر ابیطالب، قم: انتشارات سید الشهداء صلوات الله علیه، 1410.

39. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: دار الکتاب، چاپ چهارم، 1367.

40. قمی، حسن بن محمد بن حسن، تاریخ قم، تهران: بی نا، 1313.

41. قمی، عباس، الکنی والألقاب، تهران:مکتبة الصدر، بی تا.

42. کلباسی، محمد، الرسائل الرجالیه، قم: دار الحدیث، 1422.

43. گلبرگ، اتـان، کتابخانـۀ ابن طـاووس، ترجمه: سـیدعلی قرائی و رسول جعفریان، بی جا: صـدرا، کتابخانـۀ آیت الله العظمی مرعشـی نجفی، 1371.

44. مزی، تهذیب الکمال، بیروت: مؤسسة الرساله، 1413.

45. نجاشی، علی بن احمد، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، 1416.

ص: 309

جایگاه محمد بن حسن صفّار و کتاب بصائرالدرجات در میراث حدیثی شیعه

جایگاه

محمد بن حسن صفّار و کتاب بصائر الدرجات

در میراث حدیثی شیعه

جعفر رحیمی(1)

درآمد

محمد بن حسن صفّار قمی، محدث، فقیه و متکلمِ پرآوازۀ شیعه و مؤلّف کتابِ مشهورِ بصائرالدرجات فی علوم آل محمد است. نام کامل او محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار(2) است و هرگاه «الصفّار» به صورت منفرد استعمال شود، منصرف به اوست.(3)

نام او در همۀ تذکره نویسـی های امامیه آمده است، ولی اطلاعات اصـلی مربوط به او را عمدتاً نجاشی و شیخ طوسی آورده اند. در منابع، جز ابوجعفر، کنیۀ دیگری برای او ذکر نکرده اند.(4)

زمـانِ ولادتِ او برای ما مشـخص نیست، اما بی شک، او معاصـرِ امام دهم علی بن محمـد النقی الهادی (علیه السـلام)(م254ه) و امام یازدهم حسن بن علی العسکری (علیه السلام)(م260ه) بوده و بنابر قولِ شیخ طوسی، صفّار از صحابۀ امام یازدهـم (علیه السلام)به شمار می رفته و مسائل خود را به ایشان عرضه کرده است.

برای محمد بن حسن، القابی مانند الصفّار،(5) الأشعری،(6) الأعرج،(7) ممولة،(8) و قمی(9) ذکر شده

1- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن وحدیث، (پژوهشکدۀ کلام اهل بیت (علیهم السلام)).
2- . نجاشی، رجال، ص354؛ طوسی، رجال، ص402.
3- . ملاعلی، توضیح المقال فی علم الرجال، کنی، ص98 - 99.
4- . نجاشی، همان؛ طوسی، همان.
5- . طوسی، رجال، ص402.
6- . بروجردی، طرائف المقال، ج1، ص217.
7- طوسی، رجال، ص402.
8- . همان.
9- . همو، اختیار معرفة الرجال، ج2، ص716.

است. لقب مشـهور او «الصـفّار» به معنـای رویگر، و پس از آن «الاعرج» به معنای لنگ است. ظاهراً لقب صـفّار به این دلیل است که او پیشهٔ رویگری داشـته است. اینکه آیـا لقب الاعرج ناشـی از نقص عضو بوده یا نه، دقیقاً معلوم نیست؛ اما این گونه لقب گـذاری که امروزه مـذموم و تنقیص به حسـاب می آیـد، در بین مردم آن دوره مرسوم بوده است. لقبِ قمی به دلیل سـکونت وی در قم است و لقبِ اشـعری حکایت از انتساب او به خاندان اشـعری دارد. صفّار به لقب مموله نیز معروف بوده است و کشی از ایشان با عنوان «المعروف بمموله»(1) نام برده است. با این حال آیت الله خویی گفته: «پرسـش هایی که صـفّار از حضـرت عسـکری (علیه السلام)پرسیده، ملقب به حموله بوده است».(2)

شخصیت صفّار در روایات

صفّار چندین نامه به محضـر امام حسن عسـکری (علیه السلام)نوشته و در آنها مطالبی - معمولاً فقهی - از محضر امام پرسیده است. این نامه ها و جواب هایی که امام (علیه السلام)به آنها داده در منابع حدیثی شیعه موجود است. در این توقیعات، امام (علیه السلام)در ستایش یا نکوهش صـفّار مطلبی ذکر نفرموده است. روایتی هم مبنی بر نکوهش یا سـتایش صـفّار وجود ندارد، اما همین که نامه هایی به حضرت عسـکری (علیه السلام)نوشته و ایشان نیز نامه های وی را جواب داده اند، حاکی از شخصیت علمی ایشان و چه بسا بیانگر وثاقت او در نزد امام است.

کلام علما

همان گونه که در کتب فهرست و رجالی آمده است، صـفّار در بیشتر ابواب فقه کتاب نوشـته و در تألیفاتش از شـیوه ای که حسین بن سعید در نگارش ابواب فقهی داشته، پیروی کرده است. علاوه بر آثار حدیثی - فقهی، او در بسیاری از مسائل اعتقادی، از جمله مباحث امامت، نوشـته هایی داشـته است. البته آثار او عمدتاً صـبغهٔ حدیثی داشـته و احتمالاً جز نقل احادیث چیز دیگری در کتاب هایش یافت نمی شده است.

تعـابیر نجاشـی حاکی از میزان اهمیت وی در نزد محـدثان و رجالیان امامی است. نجاشـی او را با «کان وجهاً فی أصـحابنا القمیین» می ستاید و ضمن توثیق وی، او را «عظیم القدر» و «راجح» و

1- . کشی، رجال، ج1، ص417.

2- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج15، ص249.

«قلیل السقط» در روایت می خوانـد.(1) البته لفـظ «قلیـل السـقط» ضــمن اینکه بـار معنـایی مثبت دارد، به نوعی نشان ذم راوی است و احتمالاً به این علت است که صفّار برخی از احادیث را به صورت مرفوعه نقل کرده و واسطه ها را در سند نیاورده است.

همچنین بزرگانی ماننـد علامه حلی در خلاصة الاقوال(2) و ابن داوود حلی در رجـالش(3) ضـمن نقل سخن نجاشی، وثاقت محمد بن حسن صفّار را تأیید کرده اند.

ذم و نکوهش

تنها مسئله ای که برخی آن را در نکوهش این راوی طرح کرده اند این است که محمد بن حسن بن ولید کتاب بصائر الدرجات را نقل نکرده است. ابن ولیـد از شخصـیت های برجسـته در بین راویان حدیث است؛ چنان که شـیخ طوسـی در فهرست دربارهٔ او گفته است: «القمی جلیل القـدر عارف بالرجال موثوق به».(4) به گفتهٔ نجاشـی و شـیخ طوسی، راوی اصلی صفّار، یعنی محمد بن حسن بن ولید (م 343 ه/ 953م) محدثی محترم و معتبر، فقیه و مفسـر قرآن بود. او همهٔ آثار صـفّار را جز کتاب بصائر الدرجات روایت کرده اسـت(5).(6) همان گونه که مشـهور است، ابن ولید با تفکر غالیانه مبارزه می کرده است و اگر مضمون کتاب بصائر الدرجات را که درمورد امامت و شئون آن است به این مطـالب بیفزاییم، در نظر بـدوی نتیجه این خواهـد شـد که چون صـفّار تفکر غالیانه داشـته ابن ولیـد، کتاب او را روایت نکرده است.

نجاشی پس از نقل عناوین کتاب های صفّار، یکی از طرقی را که به این کتاب ها داشته چنین می نویسد:

أخبرنا بکتبه کلها ما خلا بصائر الدرجات، أبو الحسـین علی بن أحمد بن محمد بن طاهرالأشعری القمی؛ قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الولید عنه بها.(7)

بنابراین، نقل نکردن ابن ولید، موجب گمانه زنی هایی دربارهٔ کتاب بصائر الدرجات و

1- . نجاشی، رجال، ج1، ص354.

2- . حلی (علامه)، الخلاصة (رجال العلامة الحلی)، ج1، ص157.

3- . حلی، (ابن داود)، رجال، ج1، ص307.

4- . طوسی، فهرست، ص443.

5- . همان، ص143؛ نجاشی، رجال، ص262.

6- . دربارهٔ ابوجعفر محمد بن حسن بن ولید، ر.ک: نجاشی، رجال، ص262؛ ابن ندیم، فهرست، ص279.

7- . نجاشی، همان، ص354.

نویسندهٔ آن محمد بن حسن شده است. امیر معزی در این باره می گوید:

پیداست که صفّار قمی و به ویژه کتاب بصائر الدرجات او محل اشکال و تردید بوده و هست.(1)

کلامی که مامقانی از علامه مجلسی در این زمینه نقل می کند بسیار گویاست:

اگر ابن ولید، بصائر الدرجات را روایت نکرده؛ به این دلیل است که می پنداشت محتوای این کتاب نزدیک به شیعیان اهل غلّو است:

عدم روایة ابن الولید لبصائر الدرجات لتوهمه أنه یقرب الغلوّ.(2)

موقعیت و جایگاه علمی

از نـامه نگاری صـفّار با امام حسن عسـکری (علیه السـلام)چنین برداشت می شود که او از شخصـیت های مطرح زمان خویش بوده و به لحاظ علمی نیز جایگاه ویژه ای داشـته است. تقریباً تمام مطالبی که او از محضـر امام حسن عسکری (علیه السلام)پرسیده، دربارهٔ مسائل فقهی است.

دیگر رسالـت او احتمالاً حاوی احادیث اعتقادی امامیه بوده انـد: کتاب های الرد علی الغلاه (رد آراء غیر امامیّه)، الملاحیم (پیشـگویی های آخرالزمانی)، التقیه، المؤمن، المناقب (سـتایش معصومین و اهل تشیع)، المثالب (نکوهش دشمنان امامیه)، ما روی فی اولاد الائمه (روایت احوال فرزندان ائمه) و سرانجام کتاب بصائر الدرجات.

در مجموع می توان ادعا کرد که صـفّار در مباحث اصول اعتقادی به ویژه مباحث امامت و در فروع دین و احتمالاً در همهٔ مباحث و ابواب فقهی احادیثی را جمع آوری کرده است.

استادان صفّار

مشایخ و راویانی که صفّار از آنها روایت نقل کرده است به بیش از 150 نفر می رسند.(3) در نظربدوی تصور می شود که شمار کثیری از راویان حدیث در گرد آمدن کتاب اصـلی صـفّار یعنی بصائر الدرجات نقش داشـته باشند، اما اگر به دقت به آمار راویان توجه داشته باشیم خواهیم دید

1- . امیر معزی، « صفّار قمی و کتاب بصائر»، ج280، ش 3.

2- . مامقانی، تنقیح المقال فی علم رجال، ج3، ص103.

3- . اسامی اسـتادان صفّار در کتاب بصائر الدرجات به تحقیق آقای محسن کوچه باغی گرد آورده شده است. برای اطلاع از نام های آنان به مقدمهٔ کتاب مذکور مراجعه کنید.

که او اکثر احادیث را از شـمار کم تری از راویان – که بیشتر قمی و به خصوص اشـعری هسـتند – روایت کرده است. اندرو جی نیومن در این باره می نویسد:

ملاحظهٔ فهرست راویانی که صفّار 1881 حـدیث بصائر را از طریق آنها جمع آوری کرده است نشان می دهد که وی 1215 حدیث یعنی 5/64 درصد از کل را از کم تر از دوازده منبع روایت کرده است. او 501 حدیث (27 درصد از کل) را از احمد بن محمد، 217 حدیث (5/11 درصد) را از محمد بن حسـین کوفی، 110 حدیث (8/5 درصد) را از محمد بن عیسـی بن عبید، 105 حدیث (5/5 درصد) را از ابراهیم بن هاشم قمی، 95 حدیث (5 درصد) را از یعقوب بن یزید بغدادی، 58 حدیث (3 درصـد) را از محمد بن عبد الجبار قمی، 28 حدیث (5/1 درصـد) را از عبدالله بن جعفر حمیری قمی، 27 حدیث (4/1 درصد) را از عباس بن معروف و 21 حدیث (1 درصد) را از حسین بن محمد بن عمران اشعری روایت کرده است.(1)

همچنان که به نقل از نیومن ذکر شد، صـفّار در کتاب بصائر الدرجات تعداد 501 حدیث از احمد بن محمد نقل کرده است. با این حال، با جست و جو در کتاب بصائر الـدرجات معلوم شد 475 حـدیث از راویی با عنوان احمد بن محمد بدون لقب و کنیه نقل شده است. از میان احادیثی که در آنها احمـد بن محمد با لقب و کنیه آمده است، 34 حدیث از احمد بن محمد بن ابی نصـر و دوازده حدیث از احمد بن محمـد عیسـی، چهار حـدیث از احمـد بن محمـد السـیاری، یک حـدیث از احمد بن محمد بن خالد برقی و یک حدیث از احمد بن محمد بن مسلم نقل شده است.

آنچه در اینجا مهم است تعـداد 475 حـدیثی است که صـفّار آنها را از احمد بن محمد نقل کرده است و معلوم نیست منظور از این راوی کدام یک از این روات است. در آن برههٔ زمانی حداقل دو راوی بزرگ و مشـهور به نام احمد بن محمد وجود داشـته است: یکی احمد بن محمـد بن خالد برقی گردآورندهٔ کتابِ محاسن و دیگری احمد بن محمد عیسـی اشـعری. جالب توجهآنکه دو شخصـیت مذکور درگیری هایی هم باهم داشـته انـد. به هر روی، در بسـیاری از موارد تشـخیص اینکه منظور از احمـد بن محمد کدام یک از دو راوی است، ممکن نیست.

تا جایی که از بررسی اسناد به دست می آید، صفّار از استادش احمد بن محمد بن عیسی

1- . آندرو جی نیومن، دورهٔ شکل گیری تشیع دوازده امامی گفتمان حدیثی میان قم و بغداد، ص220.

اشـعری روایات فراوانی نقل کرده است؛ بنابراین به احتمال قوی منظور از احمد بن محمد در تعدادِ معتنابهی از 475 حدیث مذکور همان احمد بن محمد بن عیسی است. در ادامه شرح حال مختصری از برخی از استادان صفّار ذکر می کنیم:

- ابوجعفر، احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، از اصحاب امام رضا، امام هادی و حضرت عسکری (علیهم السلام)، امامی، ثقه و از بزرگان تشیع و رئیس قمیین بوده است.(1) وی دیدارهایی با حضـرت رضا، حضـرت جواد و امام حسن عسـکری (علیهم السلام) داشته است. از اجداد او سـعد بن مالک نخستین کسی بود که در قم سکنی گزید. چنان که در گذشته ذکر شد، بین صفّار و این خاندان عقد ولاء جاری بوده و صـفّار از موالیِ اشـعری ها شمرده شده است؛ بنابراین، رابطهٔ نزدیکی بین او و صفّار وجود داشته است. علاوه بر احادیثی که در کتابِ بصائرالدرجات از احمد بن عیسی نقل شده است، در کتب اربعه نیز صدها حدیث وجود دارد که صفّار آنها را از احمد بن عیسی بدون واسطه نقل کرده است.

صفّار علاوه بر اینکه احادیث فراوانی را از وی نقل کرده، ناقل کتاب های وی و میراث مکتوب او نیز بوده است. شیخ طوسی در طریقش به کتاب های احمد بن محمد عیسی می نویسد:

أخبرنا عدة من أصـحابنا عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن ابیه عن محمد بن الحسن الصفّار و سعد جمیعاً عن أحمد بن محمد بن عیسی.(2)

- ابوجعفر، محمد بن حسـین بن ابی الخطاب (م 262ه)، کوفی، همـدانی، ملقب به زیات. او را با اوصاف امامی، ثقه(3) و جلیل ستوده انـد. او از راویان بزرگ شـیعه و مؤلّف کتاب هاییماننـد التوحیـد، المعرفه و البـداء، الرد علی اهل القدر، الامامه، اللوءلؤه، وصایا الائمه (علیهم السـلام) و کتاب النوادر و از اصـحاب امام هادی (علیه السـلام)بوده است.(4) او احـادیث فراوانی را از امامـان اهل بیت (علیهم السلام) نقل کرده است.

محمد بن حسـین از اسـتادان اصلی صفّار بوده است و در منابع اصلی حدیث شیعه حداقل 37 روایت وجود دارد که صـفّار از ایشان نقل کرده است. در کتاب بصائر نیز بالغ بر 213 روایت

1- . طوسی، فهرست، ص60 ؛ همو، رجال، ص351؛ حلی (علامه)، الخلاصه (رجال العلامة الحلی)، ص13.

2- . طوسی، فهرست، ص60.

3- . همان، ص400.

4- . همو، رجال، ص391.

مستقیماً از ایشان نقل شده است. صفّار میراث دار تألیفاتِ او نیز بوده است. نجاشی در طریقش به کتب محمد بن حسین می نویسد:

أخبرنا علی بن أحمد عن محمد بن الحسن عن الصفّار قال: حدثنا محمد بن الحسین بسائر کتبه.(1)

شیخ طوسی نیز در طریقش به کتاب های محمد بن حسین آورده است:

أخبرنا ابن ابی جید عن ابن الولید عن الصفّار عن محمد بن الحسین.(2)

- ابوجعفر، محمـد بن عیسـی بن عبیـد، ملقب به یقطینی، عبیـدی و بغـدادی، متصف به امامی، ثقه و حسن التصانیف است. او علاوه بر روایات فراوان، مکاتباتی نیز با امام جواد (علیه السلام)داشته است.(3) از بین تألیفـات فراوان او می توان به کتابی در امامت و کتابی در رد واقفیه اشاره کرد. ابن ولید و تابعینش او را تضعیف کرده اند.(4) شمار روایاتی که صفّار از محمد بن عیسی در کتابِ بصائر الدرجات نقل کرده به بیش از 150 حدیث می رسد. اما آثار مکتوب محمد بن عیسی را صفّار نقل نکرده است؛ به عبارت دیگر، در طریق شیخ طوسی و نجاشی به کتاب های محمد بن عیسی نامی از صفّار نیست.

- ابواسـحاق، ابراهیم بن هاشم قمی، از اصـحاب امام رضا (علیه السـلام)، ثقه و راوی جلیل القدر است.(5) از اهـالی کوفه بوده که به قم رفته است. نخستین کسی است که احادیث کوفه را در قم نشر داده است.(6) صفّار بالغ بر 103 حدیث را که در منابع اصلی شیعی آمده، از ابراهیم بن هاشم نقل کرده است. در بصائر الـدرجات نیز تعداد 109 روایت وجود دارد که از ابراهیم بن هاشم نقل شدهاست. ابراهیم بن هاشم تألیفاتی نیز داشته است، اما صفّار در طریق آثار مکتوب او قرار نگرفته است.

- ابویوسف، یعقوب بن یزید، ملقب به انباری، قمی،(7) کاتب و سلمی، متصف به امامی و ثقه

1- . نجاشی، رجال، ص334.

2- . طوسی، فهرست، ص60.

3- . نجاشی، همان، ص333.

4- . همان، ص402؛ طوسی، رجال، ص391، 401 و 448؛ کشی، رجال، ص507، 537 و 538؛ برقی، رجال ، ص58؛ حلی، رجال، ص508، 528و 541؛ حلی (علامه)، الخلاصة (رجال العلامة الحلی)، ص141.

5- . طوسی، فهرست، ص11؛ همو، رجال، ص353؛ حلی، رجال، ص20.

6- . حلی (علامه)، الخلاصة للحلی (رجال العلامة الحلی)، ص4.

7- . حلی، رجال، ص379.

و از راویان جلیل القدر است.(1) مؤلّف کتاب هایی مانند البداء، المسائل، نوادر الحج و الطعن علی یونس است. ظاهراً متولدِ شهر انبار بوده و بعدها به بغداد کوچ کرده است.(2) شیخ طوسی می نویسد:

له کتب منها کتاب النوادر. أخبرنا ابن ابی جید عن محمد بن الحسن عن سعد (بن عبد الله) و الحمیری عن یعقوب بن یزید.(3)

بنابراین، صفّار از جملهٔ کسانی است که میراث دار آثار مکتوب یعقوب بن یزید بوده است.

– ابوجعفر، احمد بن محمد بن خالد برقی، (م 274 یا 280ھ) متصف به امامی و از راویان ثقه، صحابی مشهور امامان نهم، دهم و یازدهم (علیه السلام)، مؤلّف بیش از هفتاد کتاب است از جمله رجال و محاسن که به زیور طبع نیز آراسته شده اند.(4)

از دیگر مشایخ صفّار می توان به محمد بن ابی صهبان اشاره کرد که همان محمد بن عبد الجبار قمی، از راویان ثقه و از اصحاب امام هادی (علیه السلام)است(5) و نیز به ابوالفضل عباس بن معروف، راوی امامی و ثقه؛(6) ابوعباس عبدالله بن جعفر الحمیری قمی (وفات پس از 293ھ/ 905م)، صحابی امامان دهم و یازدهم (علیه السلام)، متصف به شیخ القمیین و وجههم؛(7) ابوعلی احمد بن اسحق بن عبداللّٰهقمی اشعری، امامی، ثقه، از صحابهٔ امامان نهم، دهم و یازدهم (علیهم السلام)؛(8) ابوالحسین

1- . نجاشی، رجال، ص450؛ طوسی، فهرست ص508؛ همو، رجال، ص369 و 393؛ کشی، رجال، ص612؛ برقی، رجال، ص52 و 60؛ حلی، رجال، ص379؛ حلی (علامه)، الخلاصة للحلی (رجال العلامة الحلی)، ص186.

2- . نجاشی، رجال، ص450.

3- . طوسی، فهرست، ص508.

4- . نجاشی، همان، ص76؛ طوسی، همان، ص51؛ همو، رجال، ص373 و 383؛ غضائری، رجال، ص39؛ برقی، رجال، ص57 و 59؛ حلی، رجال، ص40 و 421؛ حلی (علامه)، الخلاصة للحلی (رجال العلامة الحلی)، ص14.

5- . طوسی، رجال، ص401 و 448.

6- . همو، فهرست، ص337 و 530.

7- . نجاشی، رجال، ص219؛ طوسی، فهرست، ص294؛ همو، رجال، ص389 و 400؛ کشی، رجال، ص605؛ حلی، رجال، ص200 و 401).

8- . نجاشی، همان، ص91.

ایّوب بن نوح نخعی، کوفی، صحابی امامان نهم، دهم و یازدهم (علیهم السلام) و وکیل امامان دهم و یازدهم (علیه السلام)؛[(1)] حسن بن علی بن نعمان کوفی که او را با وصف «ثقة ثبت»[(2)] ستوده اند[(3)]؛[(4)] حسن بن موسی خشّاب، متصف به «امامی»، «ثقه»، «من وجوه أصحابنا، کثیر العلم و الحدیث»؛[(5)] ابوعبدالله حسین بن محمد بن عامر اشعری قمی (نام دیگر او حسین بن محمد بن عمران بن ابی بکر اشعری،[(6)] از راویان ثقه؛[(7)] ابواسحاق ابراهیم بن اسحق احمری نهاوندی (وفات 268ه ، 899 م)، صحابهٔ امام دهم (علیه السلام)؛ ابوجعفر محمد بن یحیی عطار قمی، امامی مذهب و ثقه؛[(8)] ابوسعید سهل بن زیاد آدمی (اَدمی) رازی، صحابی امامان نهم، دهم و یازدهم (علیهم السلام)، ابویوسف یعقوب بن اسحق سکیت، امامی و از راویان ثقه، صحابی امام نهم (علیه السلام)؛[(9)] ابوالحسین احمد بن حسن بن علی بن فضال (ملقب به فیاض)، فطحی مذهب[(10)] و ثقه در نقل حدیث،[(11)] (متوفی به سال 260 ه)؛[(12)] ابوبشر سندی بن محمد بزاز (ابان بن محمد)، ملقب به بجلی، متصف به «امامی، ثقه و کان وجهاً فی اصحابنا الکوفیین»، ازاصحاب حضرت هادی (علیه السلام)؛[(13)] أبوالفضل عباس بن معروف قمی،[(14)] از اصحاب امام جواد (علیه السلام)، از موالی اشعری ها، متصف به «ثقه و امامی»؛[(15)] عباد بن سلیمان، امامی و

ص: 318

1- . طوسی، همان، ص43.

2- . نجاشی، همان، ص40.

3- . طوسی، رجال، ص398.

4- . برخی او را ثقه دانسته اند و برخی هم گفته اند کلام نجاشی که گفته او ثقه است، مربوط به پدرش علی بن نعمان است و در حقیقت نجاشی پدر او را ثقه دانسته است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: کلباسی، الرسائل الرجالیه، ج1، ص148؛ نجاشی، رجال، ص40).

5- . نجاشی، همان، ص42.

6- . تفرشی، نقد الرجال، ج2، ص114.

7- . نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ج3، ص191.

8- . نجاشی، همان، ص353.

9- . همان، ص450.

10- . همان، ص81.

11- . طوسی، فهرست، ص58.

12- . حلی (علامه)، الخلاصة للحلی (رجال العلامة الحلی)، ص203.

13- . نجاشی، رجال، ص14.

14- . طوسی، رجال، ص361.

15- . حلی (علامه)، همان، ص118.

ثقه،(1) از استادان صفّار؛(2) ابوالحسن علی بن حسان الهاشـمی، متصف به «ضـعیف جدا،(3) غال ضعیف(4) و فاسد الإعتقاد»؛(5) عبـدالله بن محمـد الجعفی، امامی مـذهب، از اصـحاب امام جعفر صادق (علیه السـلام)؛ ابوعبـدالله محمد بن خالد الطیالسـی تمیمی، (متوفای 259ق) از اصحاب امام موسی کاظم (علیه السلام)؛(6) سندی بن ربیع بغدادی، امامی مذهب و از اصحاب حضرت موسی بن جعفر و امام رضا(7) (علیه السلام) اشاره کرد.

از راویانی که از اسـتادان صـفّار شمرده شده است، ابوعبدالله احمد بن محمد بن سیّار، معروف به کاتب، سیّاری، اصفهانی، قمی و بصری از صـحابهٔ امام یازدهم (علیه السـلام)و احتمالاً امام دهم (علیه السلام)است. او به غلوّ متهم بود و این ظن بر او می رفت که احادیث غلّو آمیز را به امامان نسبت داده است (تخلیط). شیخ طوسی ضمن اینکه او را «ضعیف الحدیث»(8) شمرده است، گفته که ایمان وی به فساد گراییده است (فاسد المذهب، منحرف).(9) با این حال، او از شخصیت هایی است که صفّار قمی از او حدیث نقل کرده است. رابطهٔ او و صفّار می توانست عاملی برای تضـعیف صـفّار باشد؛ زیرا او را اهل غلو دانسـته اند و در حدیث نیز تضـعیفش کرده اند، اما صفّار احادیث بسـیار اندکی از او نقل کرده است. چنان که پیش تر نیز ذکر شد، در کتاب بصائر الدرجات تنها چهار حدیث از سیّاری نقل شده که از آنها یک حدیث را صفّار بدون واسطه از سیّاری نقل کرده است و سه حدیث دیگر با واسطهٔ راویان دیگری از او نقل شده است.

تـا اینجا کوشـیدیم اسـتادان و مشایـخ صـفّار را که دارای اهمیت بیشتری بودنـد معرفی کنیم؛ برایرعایت اختصار از ذکر مشـخصات سایر استادان او خودداری می کنیم.

امیر معزی در مقاله اش نکته ای شایان تأمل نقل می کند:

برخی از آنها [اسـتادان صـفّار] صحابهٔ امامان ششم، هفتم، هشتم یا نهم (علیهم السلام) بودند (سندی بن ربیع، محمد بن خالد طیالسی، هیثم بن ابی المصروق نهدی، و غیره) که به دلیل

1- . نجاشی، همان، ص281.

2- . طوسی، همان، ص433.

3- . نجاشی، همان، ص251.

4- . غضائری، رجال، ص77.

5- . حلی (علامه)، همان، ص233.

6- . نجاشی، همان، ص340.

7- . همان، ص187؛ طوسی، رجال، ص358.

8- . طوسی، فهرست، ص57.

9- . همان.

عدم تطابق تاریخی، صـفّار قمی نمی توانسته سخن آنها را شخصاً شنیده باشد.(1) گفته شد که صفّار در سال 290 قمری درگذشته است. چنانچه وفات محمـد بن خالد به سال 259 باشد، او 31 سال پیش از صـفّار از دنیا رفته است؛ بنابراین، نقل صـفّار از وی بعید به نظر نمی رسد. سـندی بن ربیع با اینکه تاریخ وفاتش مشخص نیست، از یاران امام رضا (علیه السلام)شمرده شده است؛ بنابراین، احتمال هست که او هم تا زمان جوانی صـفّار زنـده بوده باشـد. اما درمورد هیثم نهدی حق با ایشان است. این در حالی است که در کتاب بصائر الدرجاتِ صفّار تنها یک حدیث از سندی بن ربیع نقل شده است.(2)

شاگردان صفّار

تلاش مجدانـهٔ صـفّار در جمع آوری احادیث اهل بیت (علیهم السـلام) و وثاقت او سـبب شـده است که آثار روایی اش در منابع حدیثی متعدد یافت شود. اکثر کتاب های او که در موضوعات فقهی - حدیثی نگاشته شده بود و ما فهرستی از آن آثار را در همین مقاله آورده ایم، در گذر حوادث زمان مفقود شده و به دست ما نرسـیده است؛ همان بلایی که بر سـر بسـیاری از منابع حدیثی آمده و امروزه دست بشـر از این میراث گرانبها تهی مانده است؛ با این حال، همین مقدار اثری که از صفّار باقی مانده است در خور اعتنا است و بزرگانی از عالم علم و حـدیث از انوار این احـادیث بهره هـای فراوان برده انـد؛ بزرگانیماننـد شـیخ کلینی صاحب کافی، علی بن حسـین بن بابویه (پـدر شـیخ صدوق)، محمد بن یحیی عطار، سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن جعفر مؤدب و محمد بن حسن بن ولید. برای آشنایی بیشتر با شاگردان صفّار و کسانی که از وی حدیث نقل کرده اند، بهمعرفی اجمالی آنان می پردازیم:

- ابوجعفر، محمد بن حسن بن ولید قمی(3) متوفی به سال 343 قمری، امامی، ثقه، و از محدثان جلیل القدر شیعی و از بزرگان شهر قم بوده است.(4) او از شاگردان اصـلی صـفّار بوده و احتمالاً بیشترین روایت را از او نقل کرده و هموست که از تألیفات صـفّار کتاب بصائر الدرجات

ص: 320

1- . امیر معزی، «صفّار قمی و کتاب بصائر»، فصلنامهٔ ژورنال آسیایی (JOURNAL ASIATIQUE)، ج280،¬ ® شمارهٔ 4، ص12.

2- . صفّار، بصائر الدرجات، ص354.

3- . برخی هم معتقدند او اصالتاً اهل قم نبوده، بلکه بعداً به آنجا رفته است (ر.ک: حلی، رجال، ص304).

4- . نجاشی، رجال، ص383؛ طوسی، فهرست، ص442.

را نقل نکرده است.

- ابوجعفر، محمد بن یحیی عطار از بزرگان تشیع در زمان خودش و از راویانی است که به کثرت روایت مشهور بوده و عالمان رجال در وثاقت او هم رأی اند.(1) او تعداد اندکی روایت (شاید کم تر از سی روایت) از صفّار و در مقابل حدود 1300 روایت از محمد بن حسین بن ابی الخطاب نقل کرده است. البته عطار راوی همهٔ آثار صفّار و حتی کتاب بصائر الدرجات بوده است.

تألیفات صفّار

مقایسهٔ کتاب های فقهی صفّار با سایر کتاب هایش به روشنی مؤید این نکته است که او نخست محدثی اهل فقه بوده و بیشتر به این جنبه از احادیث امامان (علیهم السلام) اعتنا داشته است. با اینکه دورهٔ حیات او و درگذشتش در دوران مهمی از غیبت صغرای امام غائب (علیه السلام)(یعنی سال 290 ق) قرار گرفته، روایات او آن اندازه که توقع می رود، در کتاب های حدیثی فراگیر نیست.

نجاشی برای محمد بن حسن صفّار 35 کتاب را ذکر کرده است.(2) دستیابی او به کتاب های محمد بن حسن بن فروخ از دو طریق بوده است. او دو طریق مذکور را چنین بیان می کند:

أخبرنا بکتبه کلها ما خلا بصائر الدرجات أبو الحسین علی بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعری القمی؛ قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الولید عنه بها.

و أخبرنا أبو عبدالله بن شاذان؛ قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن ابیه عنه بجمیع کتبه و ببصائر الدرجات.(3)

شیخ طوسی در فهرست می نویسد:

تألیفات محمد بن حسن بن فروخ، مانند کتب فقهی حسین بن سعید است و سپس علاوه بر سی کتاب مذکور، کتاب بصائر الدرجات و سؤالات محمد بن الحسن از امام یازدهم (علیه السلام)را نیز بیان می دارد.

شیخ طوسی در طریق دستیابی اش به کتاب های ابوجعفر، سه طریق به شرح ذیل ذکر کرده است:

ص: 321

1- . نجاشی، رجال، ص353؛ طوسی، رجال، ص439؛ حلی، رجال، ص340.

2- . نجاشی، همان، ص354.

3- . همان.

- أخبرنا بجميع كتبه و رواياته ابن ابی جید عن محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفّار؛

- و أخبرنا جماعة عن محمد بن علی بن الحسین عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفّار عن رجاله إلا کتاب بصائر الدرجات فإنه لم یروه عنه [محمد بن الحسن] بن الولید؛

- و أخبرنا الحسین بن عبیدالله عن احمد بن محمد بن یحیی عن ابیه عن محمد بن الحسن الصفّار.(1)

مقایسۀ نقل رجال نجاشی و فهرست طوسی

شیخ طوسی در فهرست در شمارگان کتاب های صفّار گفته که محمد بن حسن سی کتاب مانند کتاب های حسین بن سعید دارد، بدون اینکه عناوین این کتاب ها را ذکر کند. با این حال، در جای دیگر فهرست، کتاب های حسین بن سعید را نام برده و گفته او سی کتاب دارد و سپس عنوان 31 کتاب را ذکر کرده است!(2) نجاشی هم این سی کتاب را برای حسین بن سعید ذکر کرده است؛ با این تفاوت که او کتابی را که شیخ طوسی با عنوان کتاب البشارات آورده، ذکر نکرده است. علاوه براین سی کتاب، کتاب دیگری به نام بصائرالدرجات و کتابی مشتمل بر سؤالات بوده که به محضر مبارک امام حسن عسکری (علیه السلام)نوشته شده است؛ بنابراین، مجموع عناوینی که شیخ طوسی از تألیفات محمد بن حسن صفّار شمرده، 33 عنوان خواهد بود. همچنین شیخ طوسی اذعان دارد که علاوه بر این کتاب ها، عناوین دیگری نیز بوده است.(3)

از مقایسۀ این دو نقل متوجه می شویم که نجاشی شش کتاب با عناوین الجنائز، المواریث،ما روی فی اولاد الائمه (علیهم السلام)، ما روی فی شعبان، الجهاد و فضل القرآن را ذکر کرده که شیخ طوسی آنها را ذکر نکرده است. شیخ طوسی هم (با توجه به اینکه معتقد است محمد بن حسن کتاب هایی مانند کتاب های حسین بن سعید دارد) دو کتاب با عناوین الوصایا، التفسیر، و کتابی با عنوان سؤال ها از محضر امام حسن عسکری (علیه السلام)را در فهرست کتاب های محمد بن حسن صفّار

1- . طوسی، همان، ص408.

2- . طوسی، فهرست، ص150.

3- . همان، ص408.

آورده، اما نجاشـی متذکر سه کتاب مذکور نشده است؛ بنابراین، مجموع کتاب هایی که در این دو فهرست به صفّار نسبت داده شده به 38 عنوان می رسد.

عناوین کتاب های محمد بن حسن بن فروخ

عکس

ص: 323

عکس

گزارشی از آثار

از تألیفات فراوان صفّار متأسفانه تنها کتاب بصائر الدرجات به دست ما رسیده است؛ البته نامه هایی که او به محضر امام یازدهم (علیه السلام)نوشته نیز در کتاب های حدیثی موجود است. برخی از این نامه ها به دست شیخ صدوق رسیده و او تصریح می کند که جواب نامه ها را که به خط حضرت عسکری (علیه السلام)نوشته شده بود دیده است. برای نمونه، یکی از توقیعات حضرت (علیه السلام)را در ذیل می آوریم:

کَتَبَ مُحَمَّدُ بن الْحَسَنِ الصفّار إِلَى أَبِی مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بن عَلِی (علیه السلام) کَمْ حَدُّ الْمَاءِ الَّذِییغْسَلُ بِهِ الْمَیتُ کَمَا رَوَوْا أَنَّ الْجُنُبَ یغْتَسِلُ بِستَّةِ أَرْطَالٍ مِنْ مَاءٍ وَ الْحَائِضَ بِتِسْعَةِ أَرْطَالٍ فَهَلْ لِلْمَیتِ حَدٌّ مِنَ الْمَاءِ الَّذِی یغْسَلْ بِهِ فَوَقَّعَ (علیه السلام)حَدُّ غُسْلِ الْمَیتِ یغْسَلُ حَتَّی یطْهُرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَی وَ هَذَا التَّوْقِیعُ فِی جُمْلَةِ تَوْقِیعَاتِهِ عِنْدِی بِخَطِّهِ (علیه السلام)فِی صَحِیفَة.(1)

همان گونه که از جملهٔ اخیر شیخ صدوق پیداست، توقیعات حضرت عسکری (علیه السلام)به دست او

1- . صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج1، ص142.

رسیده است.

کتاب فضل الدعاء صفّار

روایتی در کتاب عدة الداعی ابن فهد حلی (م 841ق) وجود دارد که ایشان از کتاب الدعاء صفّار نقل کرده است. همچنین علی بن موسی بن طاووس (م 664ق) در رسالة محاسبة النفس خود از کتاب فضل الدعاء صفّار نقل می کند.(1) همچنین ابراهیم بن علی عاملی

(م 905ق) در کتاب المصباح خود از این کتاب نقل کرده است؛ بنابراین، کتاب فضل الدعاء صفّار حداقل تا قرن دهم موجود بوده است.

نشر احادیث صفّار

متأسفانه بسیاری از آثار حدیثی شیعه در اثر گذر زمان از بین رفته است. نگارش جوامع حدیثی، یکی از عوامل مهمی بوده که سبب از بین رفتن برخی از آثار بوده است. با وجود جوامع حدیثی مانند الکافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار، دیگر به برخی کتب حدیثی نیازی احساس نمی شد؛ بنا بر این نسخه های فراوانی از کتاب های حدیثی بر اثر استنساخ نشدن از بین رفته اند. کتاب های صفّار نیز این قاعدۀ کلی مستثنا نبوده است؛ چنان که از اصول چهارصدگانه چیزی باقی نمانده است. بدیهی است نشر آثار در قرون گذشته به سختی صورت می گرفته و شرایط امروزه را نداشته است؛ در نتیجه اگر کتابی می توانست جانشین سایر کتاب ها شود، تنها به نسخه برداری از آن اکتفا می شده است.

شیخ صدوق بسیاری از احادیث صفّار را در آثارش نقل کرده است. هرچند دقیقاً نمی توان میزان و تعداد احادیث صفّار را در آثار شیخ صدوق بررسی کرد؛ زیرا تمام آثار شیخ صدوق موجود نیستند، اما در آثاری که باقی مانده اند و اکنون در دسترس ما هستند او بیش از 826 حدیث از صفّار نقل کرده است. از این تعداد 144 حدیث در کتاب های ثواب الاعمال، 144 حدیث در علل الشرایع،109 حدیث در الخصال، 66 حدیث در معانی الاخبار، 64 حدیث در الامالی، 62 حدیث در من لایحضره الفقیه، 53 حدیث التوحید، 31 حدیث در کمال الدین و تمام النعمه، 29 حدیث در عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، 9 حدیث در فضائل الاشهر الثلاثه، 4 حدیث در فضائل الشیعه و 4 حدیث و صفات الشیعه ذکر کرده است.

1- .حسین حلی، محاسبة النفس، ص15.

کتاب بصائر الدرجات

نام کامل این کتاب، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)است. البته امیر معزی عنوان دیگری برای آن ذکر کرده است. به گفتهٔ او نسخ خطی با عنوان بصائر الدرجات فی علوم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)و ما خصهم الله به(1) است. نسخهٔ منتشر شده با تحقیق محسن کوچه باغی (قم، 1404ق) دارای عنوان بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)است. از عنوان کتاب روشن می شود که صفّار در صدد اثبات علم خاص و توانایی های منحصر به فرد ائمه (علیهم السلام) بوده و اینکه مؤمنان مؤظف اند مطیع و دوستدار ایشان باشند. این کتاب ده بخش دارد که هر بخش حدوداً شامل بیست باب و مجموعاً دارای 1881 حدیث است.(2)

حسن انصاری در مقاله اش می نویسد: «صفّار کتابی به این نام نداشته است». وی معتقد است کتابی که اکنون با عنوان بصائر الدرجات نوشتهٔ صفّار در دسترس ما قرار دارد، در حقیقت همان کتاب بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری است.

او در مقاله اش چنین می نویسد:

کار تدوین بصائر الدرجات کنونی در اصل متعلق به محمد بن یحیی عطار، دیگر محدث برجستهٔ این دوران است که دقیقاً معاصر با سعد اشعری بوده است. وی متن کنونی را بر اساس متن بصائر الدرجاتِ سعد اشعری و با استفاده از شیوهٔ «استخراج» تنظیم کرد و احادیثی تازه هم بدان افزود و آن را به دلیل منبع اصلی و الهام بخش آن بصائر الدرجات خواند؛ که در حقیقت می توان آن را مستخرجِ بصائر الدرجات نامید،اما به دلیل آنکه احادیث دیگری هم در متن افزوده شده بود و نیز به دلیل آنکه اصولاً شیوهٔ «استخراج» بدون آنکه نامی از آن در میان محدثان امامیه برده شود، شیوه ای معمول برای تدوین کتاب های حدیثی در میان امامیه بود، متن ساخته شدهٔ دوم همچنان بصائر الدرجات خوانده شد که به دلیل متن اولیهٔ سعد اشعری بود.(3)

مدعای ایشان نقدپذیر است؛ اولاً این ادعا با دیدگاه مشهور مخالفت صریح دارد و طبق نقلی

1- . مقالهٔ امیر معزی ص4، ترجمهٔ آن تقریباً به این صورت خواهد بود: درک درجات علوم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)و آنچه خداوند به ایشان اختصاص داد.

2- . برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به کتاب بصائر الدرجات و مقالهٔ امیر معزی و کتاب دورهٔ شکل گیری تشیع دوازده امامی گفتمان حدیثی میان قم و بغداد، نوشتهٔ اندرو جی نیومن، ترجمهٔ مؤسسهٔ شیعه شناسی، فصل پنجم.

3- . ر.ک: مقالهٔ حسن انصاری http://ansari.kateban.com/entry.

که از رجالیون آوردیم، همهٔ آنها صـفّار را صاحب بصائر الدرجات می دانند. تنها اشـکالی که وجود داشت، نقل نکردن ابن ولید بود که به آن اشاره شد، اما تنها از آن نمی توان نتیجه گرفت که مؤلّف بصائر

الدرجات صفّار نبوده است. بسیاری از رجالیان و محدثان، صفّار را صاحب کتاب بصائر الدرجات می دانند.(1)

علاـوه بر شـهرت انتسـاب، دلیلی دیگری وجود دارد که نمی توان از آن چشم پوشـید؛ اسـتدلال ما این است که اگر آثار شـیخ صـدوق را بررسی کنیم خواهیم دید که ایشان از کتاب بصائر الدرجات صفّار بیش از 21 حدیث نقل کرده است که سند آنها با سند بصائر الدرجات یکسان است.

صفّار در بصائر الدرجات نقل می کند:

«حـدثنا أحمـد بن محمـد عن علی بن الحکم عن عـامر بن معقل عن ابی حمزة الثمالی عن ابی جعفر – علیه السـلام – قال یا أبا حمزة لا تضعوا علیاً – علیه السلام – دون ما وضعه الله و لاترفعوه فوق ما رفعه الله. کفی لعلی ان یقاتل أهل الکرة و ان یزوج أهل الجنه».(2)

این حدیث را شیخ صدوق در کتاب امالی آورده:

«حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید – رضی الله عنه – ؛ قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن الحکم، عن عامر بن معقل، عن ابی حمزة الثمالی، عن ابی جعفر – علیه السـلام – ، قال: قال لی: یا أباحمزة، لاتضعوا علیاً دون ما وضعه الله، و لاترفعوا علیاً فوق ما رفعه الله، کفی بعلی أن یقاتل أهل الکرة، و أن یزوج أهل الجنة».(3)

سندی که صـفّار برای حدیث پیش گفته ذکر کرده است دقیقاً منقول شیخ صدوق نیز هست و محمد بن یحیی عطار در سند روایت حضور ندارد. باید پذیرفت حدیث مذکور را صفّار نقل کرده و شیخ صدوق به واسطهٔ استادش محمد بن حسن بن احمد بن ولید آن را از صفّار نقل کرده است؛ بنابراین، راوی این حدیث صفّار بوده است.

1- . ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج1، ص6 / ج107، ص118؛ محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج18، ص384؛ راوندی، الخرائج و الجرائح، ج2، ص792؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج1، ص37).

2- . صفّار، بصائر الدرجات، 435.

3- . صدوق، امالی، ص284.

احادیث دیگری نیز وجود دارد که برای اختصار فقط اسـناد آنها را در ذیل می آوریم. صـفّار اسـناد ذیل را در کتاب بصائر الـدرجات آورده است؛ در ذیل هر حدیث اسناد شیخ صدوق را نیز ذکر می کنیم:

1. «حدثنا أحمد بن محمد عن ابن سنان عن ابن مسکان عن موسی بن بکر قال قلت لابی عبدالله (علیه السلام)...».(1)

سند شیخ صدوق:

«حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید – رضـی الله عنه – قال: حدثنا محمد بن الحسن الصـفّار، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن سنان، عن عبد الله بن مسکان، عن موسی بن بکر قال: قلت لابی عبد الله (علیه السلام)... ».(2)

2. «حدثنا یعقوب بن یزید عن محمد بن ابی عمیر عن مرازم عن ابی عبدالله (علیه السلام)قال...».(3)

سند شیخ صدوق:

«حـدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید – رضـی الله عنه – قال: حدثنا محمد ابن الحسن الصـفّار، عن یعقوب بن یزید، و إبراهیم بن هاشم، عن محمد بن ابی عمیر، عن إبراهیم بن عبد الحمید، عن ابی حمزة الثمالی، عن ابی جعفر – علیه السلام – قال...»(4).

3. «حـدثنا یعقوب بن یزیـد و إبراهیم بن هـاشم عن ابن ابی عمیر عن منصور بن یونس عن ابی حمزة الثمـالی عن علی بن الحسـین (علیه السلام)قال...».(5)

سند شیخ صدوق:

«حـدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید – رضـی الله عنه – قال: حدثنا محمد ابن الحسن الصـفّار، عن یعقوب بن یزید، و إبراهیم بن هاشم، عن محمد بن ابی عمیر، عن منصور بن حازم، عن ابی حمزة الثمالی، عن علی بن الحسین – علیهما السلام – قال...».(6)

1- . صفّار، بصائر الدرجات، ص326 و 327.

2- . صدوق، الخصال، ص644.

3- . صفّار، همان، ص322 و 323.

4- . صدوق، همان، ص647.

5- . صفّار، همان، ص329.

6- . صدوق، الخصال، ص651.

4. «حدثنا أحمد بن محمد عن البرقی عمن ذکره عن ابی عبدالله (علیه السلام)قال...».(1)

این حدیث را شیخ صدوق با سند ذیل ذکر کرده است:

«حدثنی محمد بن الحسن قال حدثنی محمد بن الحسن الصـفّار عن محمد بن احمد عن محمد بن خالد البرقی عمن ذکره عن ابی عبدالله (علیه السلام)قال...».(2)

5. «حـدثنا محمـد بـن الحسین عـن موسـی بـن سـعدان عـن عبـد الله بـن القـاسم عن سـماعة بن مهران، قـال: قـال: أبـو عبـدالله (علیه السلام)...».(3)

سند شـیخ صدوق: «حدثنا محمد بن الحسن - رضـی الله عنه - ؛ قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفّار، قال: حدثنا محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، عن موسی بن سعدان عن عبد الله بن القاسم الحضرمی، عن سماعة بن مهران، قال: قال: أبو عبدالله (علیه السلام)...»(4)

از اسـناد پیش گفته بر می آیـد که برخی از روایات بصائر الـدرجات را شـیخ صدوق با همان سـند بصائر نقل کرده است. نبودن محمد بن یحیی در اسـناد مـذکور شاهدی بر تألیف بصائر توسط صـفّار محسوب می شود. علاوه بر اسـناد مذکور موارد دیگری وجود دارد که برای اختصار از ذکر آنها خودداری می کنیم.(5) البته برای تکمیل این موضوع لازم است تمام اسناد بصائر الدرجات در آثار متأخر بررسی شود که به پژوهشی مجزا نیاز دارد.

ارتباط صفّار با امام

در یگانه اثر باقی مانده از صـفّار، یعنی کتاب بصائر الدرجات، روایت مستقیم از معصوم وجود ندارد. شایان ذکر است که آثار دیگر صفّار قمی مفقود شـده و به دست ما نرسـیده است و احتمال دارد در دیگر آثار او که مفقود شـده حـدیث یا احادیثی وجود داشـته که وی آنها را مستقیماً از امام یازدهم (علیه السلام)نقل کرده است. با این حال، صرف احتمال نمی تواند چیزی را ثابت کند و اگر بخواهیم

1- . صفّار، بصائر الدرجات، ص28.

2- . صدوق، ثواب الأعمال، ص131.

3- . صفّار، همان، ص434 و 435.

4- . صدوق، علل الشرائع، ج1، ص164.

5- . برای تحقیق بیشتر ر.ک: بصائر الـدرجات، ص178، 179و 339؛ عیون اخبار رضا (علیه السلام)، ج2، ص40)، 59 و 60؛ کمال الدین و تمام النعمه، ص335.

بنابر آثار موجود سخن گفته باشیم، صفّار قمی نقل مستقیمی از حضرت عسکری (علیه السلام)ندارد و شاید بتوان ادعا کرد که اگر نقل مستقیمی وجود داشت، در برجسته ترین اثر وی یعنی بصائر الدرجات ذکر می شد. از نقل نکردن مستقیم می توان نتیجه گرفت که صفّار هیچگاه امام (علیه السلام)را ملاقات نکرده است.

علاوه بر اینکه صفّار از امام عسکری (علیه السلام)روایتی به صورت مستقیم نقل نکرده، از امام دهم (علیه السلام)نیز روایتی نقل نکرده است؛ در حالی که او مدتی از امامت حضرت هادی (علیه السلام)را درک کرده است. نقل نکردن مستقیم شاهد خوبی است که او امام (علیه السلام)را ملاقات نکرده است.

دیگر نکتهٔ شایان توجه این است که صفّار از دو نایب نخست امام غایب (علیه السلام)، یعنی عثمان بن سعید (نایب امام از 260 تا حدود 267 ه/ 874 - 880 م)، و محمد بن عثمان (نایب امام از حدود 267 تا 305 ه/ 880 - 917 م) نیز روایتی نقل نکرده است.

با این حال، او نامه هایی به محضر امام یازدهم (علیه السلام)نوشته است. در گذشته نیز ذکر شد توقیعاتی که حضرت عسکری (علیه السلام)برای صفّار فرستاده است، نزد شیخ صدوق موجود بوده و ظاهراً آنها در صحیفه ای جمع بوده اند.(1)

نقش صفّار در انتقال میراث مکتوب

برای پی بردن به نقش صفّار در انتقال میراث مکتوب شیعی دو کتاب فهرست نجاشی و فهرستشیخ طوسی را محور بررسی قرار دادیم. صفّار در دو کتاب مذکور مجموعاً در سلسلهٔ اسناد بیش از 195 سند قرار دارد. به عبارت دیگر، در این دو کتاب نام 195 نفر از مؤلّفان شیعی وجود دارد که آثار مکتوب آنان را صفّار نقل کرده است. از مجموع 195 سند مذکور بیش از 117 سند وجود دارد که در آنها او واسطهٔ میان دو قمی قرار گرفته است. به سخن دیگر، هم استادش قمی بوده و هم شاگردش و صفّار هم از اهالی قم است. بنابراین در این آثار صفّار فقط راوی است و انتقال از شهری به شهر دیگر نبوده است. از این مجموعه اسناد هفده سند وجود دارد که در آنها صفّار

1- . برای ملاحظهٔ این نامه ها ر.ک: الکافی، ج 5، ص125 و 181/ ج7 ، ص 45، 46، 394 و 461؛ من لا یحضره الفقیه، ج1، ص141، ج2، ص153، ج3، ص67، 73، 173، 378، 499 و 508، ج4، ص 203، 209، 226، 237 و 269؛ تهذیب الأحکام، ج6، ص369 ، ج7، ص138 و 150، ج8، ص299، ج9، ص129، 215 و 317؛ الاستبصار، ج4، ص167؛ وسائل الشیعه، ج2، ص536 و 538، ج17، ص86، ج18، ص84، ج19، ص375 و 377.

روایت را از اسـتادان قمی دریافت و به شاگردان کوفی منتقل کرده است. سیزده سند نیز وجود دارد که در آنها صفّار واسطه میان استادِ قمی و شاگردِ انباری و در نُه سند، واسطه میان استادِ قمی و شاگرد بغدادی است. در این اسناد تنها یک شاگرد نهاوندی و یک شاگرد اصبهانی و یک شاگرد رازی وجود دارد.

از موارد مذکور می توان نتیجه گرفت که صفّار در انتقال میراث مکتوب از نسلی به نسل دیگر نقش به سزایی داشته است.

ص: 331

کتاب نامه

1. آنـدرو جی نیومن، دورهٔ شـکل گیری تشـیع دوازده امامی گفتمان حـدیثی میان قم و بغداد، ترجمه و نقد: مؤسـسهٔ شـیعه شناسـی، قم: انتشارات شیعه شناسی.

2. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، 1410 ق.

3. ابن ندیم، فهرست، تهران: نشر تجدد، 1971م.

4. اردبیلی، محمدعلی، جامع الرواة، قم: کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1403ق.

5. امیر معزی، محمدعلی، « صفّار قمی و کتاب بصائر»، فصلنامهٔ ژورنال آسیایی (JOURNAL ASIATIQUE)، جلد280، شمارهٔ 3 و 4).

6. بخاری، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر، 1401 ق.

7. برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1383 ق.

8. بروجردی، سید علی، طرائف المقال، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ اول، 1410ق.

9. بغدادی، اسماعیل باشا، هدیة العارفین، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

10. تستری، شیخ محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1419ق.

11. تفرشی، نقد الرجال، تحقیق: مؤسسة آل البیت، قم: مؤسسة آل البیت، 1418ق.

12. تهرانی، آقابزرگ، الذریعة، بیروت: دار الأضواء، 1403ق.

13. جواهری، محمد، المفید من معجم رجال الحدیث، قم: مکتبة المحلاتی، چاپ دوم، 1424ق.

14. حر عاملی، وسائل الشیعه (آل البیت)، تحقیق: مؤسسة آل البیت، قم: مؤسسة آل البیت، 1414 ق.

15. حر عاملی، وسائل الشیعه (الإسلامیه)، تحقیق و تصحیح و تذییل: شیخ عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، 1403 ق.

16. حسینی حلی، سید علی بن طاووس، محاسبة النفس، انتشارات مرتضوی.

17. حسینی عاملی، سید بدرالدین بن احمد، الحاشیة علی أصول الکافی، تحقیق: علی فاضلی، دار الحدیث، 1425ق.

ص: 332

18. حلی، رجال ابن داوود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1383 ق.

19. حلی (علامه)، الخلاصة للحلی (رجال العلامة الحلی)، قم: دار الذخائر، 1411ق.

20. راوندی، قطب الدین، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسهٔ امام مهدی (علیه السلام)، 1409 ق.

21. سید بحر العلوم، الفوائد الرجالیه، تحقیق و تعلیق: محمدصادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم: مکتبة الصادق، 1363.

22. سید بن طاووس، إقبال الأعمال، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، 1414ق.

23. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه، الخصال، قم: جامعهٔ مدرسین، 1403 ق.

24. ----------- ، امالی، تهران: کتابفروشی اسلامی، 1380 ق.

25. ----------- ، ثواب الأعمال، قم: انتشارات شریف رضی، 1364 ش.

26. ----------- ، علل الشرائع، قم، انتشارات مکتبة الداوری.

27. ----------- ، عیون اخبار رضا (علیه السلام)، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، 1404ق.

28. ----------- ، کمال الدین وتمام النعمه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1359ق.

29. ----------- ، من لایحضره الفقیه، تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم.

30. صفّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، تصحیح و تعلیق و تقدیم: حاج میرزا حسن کوچه باغی، تهران: منشورات الأعلمی، 1404ق.

31. طوسی، محمد بن الحسن، اختیار معرفة الرجال، تحقیق و تصحیح و تعلیق: میر داماد استرآبادی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: مؤسسة آل البیت، 1404ق.

32. ----------- ، الاستبصار، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه، 1364.

33. ----------- ، تهذیب الأحکام، تحقیق وتعلیق: سید حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه، 1364ش.

34. ----------- ، الفهرست، نجف:المکتبة المرتضویه.

35. ----------- ، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه، 1381 ش.

36. غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، 1364ق.

37. غفار، شیخ عبد الرسول، الکلینی و الکافی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1416ق.

ص: 333

38. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، 1348ش.

39. کلباسی، ابی المعالی محمد بن محمد ابراهیم، الرسائل الرجالیه، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دار الحدیث، 1422ق.

40. کلینی، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، 1365ق.

41. کنی، ملا علی، توضیح المقال فی علم الرجال، تحقیق: محمدحسین مولوی، قم: دار الحدیث، 1421ق.

42. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، نجف: مطبعة المرتضویه، 1352.

43. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، تهران: دار الکتب الاسلامیه، بی تا.

44. محدث نوری، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسهٔ آل البیت، 1408ق.

45. محمدی ری شهری، محمد، أهل البیت فی الکتاب و السنه، تحقیق: دار الحدیث، قم: دار الحدیث، چاپ دوم، 1375ش.

46. مفید، الأمالی، تحقیق: حسین استاد ولی، علی اکبر غفاری، بیروت: دار المفید، چاپ دوم، 1414ق.

47. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: جامعهٔ مدرسین، 1407ق.

48. نمازی شاهرودی، شیخ علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: 1412ق.

علی بن ابراهیم بن هاشم

علی بن ابراهیم بن هاشم

روح اللّه رجبی پور(1)

درآمد

شخصیت شناسی

علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، مکنّی به ابوالحسن، از محدثان پرتلاش و موثق شیعهٔ اثنی عشری است.(2) تاریخ دقیق ولادت و وفات وی معلوم نیست، اما بی تردید وی در زمان امام حسن عسکری (علیه السلام)می زیسته و پس از آن حضرت تا سال 307 قمری زنده بوده است.(3)

رجالیان بر وثاقت و صحت عقائد وی اتفاق نظر دارند. نجاشی دربارهٔ علی بن ابراهیم می گوید: او از افراد مورد وثوق و قابل اعتماد در احادیث می باشد و مذهب و افکار اعتقادی او کاملاً صحیح است.(4)

علی بن ابراهیم علاوه بر استفاده از محضر علمای شیعه، از محدثان اهل سنت نیز احادیثی را اخذ کرده است. ابن حجر عسقلانی در این باره می گوید: علی بن ابراهیم از برخی علمای اهل سنت چون ابو داوود سیستانی، ابن عقده و افراد دیگر روایت نقل کرده است.(5)

مفسر قمی در اواسط عمر نابینا شد؛(6) با این حال، از پای ننشست و برای گردآوری، تدوین، تألیف و نقل و نشر روایات امامان معصوم (علیهم السلام) همت گماشت.

1- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، (پژوهشکدهٔ کلام اهل بیت (علیهم السلام)).

2- . علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص100.

3- . صدوق، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج1، ص292.

4- . نجاشی، رجال، ص260.

5- . عسقلانی، لسان المیزان، ج4، ص191.

6- . نجاشی، رجال، ص260.

ارتباط با امام (علیه السلام)

نام این راوی عالیقدر، در شـمار اصـحاب امام هادی (علیه السـلام)قرار گرفته است.(1) علی بن ابراهیم علاـوه بر عصـر امام هادی (علیه السـلام)، در دوران حیات امام حسن عسکری (علیه السلام)و نیز زمان غیبت صغرا زندگی می کرده است. البته در کتاب های معتبر شیعه هیـچ روایتی از حضـرت هـادی (علیه السـلام)و نیز دیگر امامـان معصوم (علیه السـلام)به نقل از علی بن ابراهیم موجود نیست. آیت الله خویی در این بـاره می گویـد: نبودن روایت مسـتقیم از ائمه (علیهـم السـلام) منافاتی با این مطلب نـدارد که نامش در زمرهٔ اصـحاب امام هادی (علیه السلام)باشد.(2) با توجه به مطالب ذکر شده، طبقهٔ علی بن ابراهیم در میان اصـحاب امام هادی (علیه السـلام)و امام حسـن عسـکری (علیه السـلام)می باشد و او تا سال 307 قمری زنـده بوده است. در این مورد شـیخ صـدوق در کتـاب عیون أخبار الرضا (علیه السلام)از حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر گفته است: اخبرنا علی بن إبراهیم بن هاشم سنة 307.(3)

استادان

علی بن ابراهیم از محدثان فراوانی اخذ حدیث کرده است. با مراجعه به منابعی چون فهرست نجاشی، فهرست شیخ طوسی، معجم رجال الحدیث و جامع الرواة مهم ترین استادان وی استخراج شده اند که برخی از آنها عبارت اند از:

پـدر بزرگوارش ابراهیم بن هاشم، احمـد بن ابی عبـدالله برقی، محمد بن عیسـی بن عبید یقطینی، احمد بن محمد بن عیسـی، اسـحاق بن ابراهیم (برادرش)، ایوب بن نوح، محمد بن حسـین(ابن ابی الخطاب)، حسن بن محمد راوی، اسـماعیل بن عیسی معروف به سندی، علی بن محمد کاشانی، حسن بن موسی خشّاب، حسین بن حسن، ریّان بن صلت، سلمة بن خطاب، حسن بن سعید اهوازی، حسین بن سعید اهوازی، صالح بن سـندی، عباس بن معروف، عبدالله بن صـلت، عبدالله بن محمد بن عیسـی، علی بن شیره، علی بن حسان، علی بن ریان بن صلت، علی بن محمد بن ابی اسحاق خفّاف، محمد بن خالد طیالسی، مختار بن محمد بن مختار همدانی، موسی بن ابراهیم محاربی، هارون بن مسلم، یاسر خادم،یعقوب بن یزید، ابوهاشم داود بن قاسم جعفری، ابوسمینه محمد بن علی صیرفی،

1- . شیخ طوسی، رجال، ص389.

2- . خویی، معجم رجال الحدیث، ج11، ص189.

3- . صدوق، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج1، ص292.

محمد بن ریان بن صلت، یحیی بن عبدالرحمن بن خاقان، محمد بن یحیی، محمد بن سالم و دیگران.

در ایـن میـان، علی بن ابراهیم بیشـترین بهره را به ترتیب از ابراهیم بن هـاشم (7083روایت)، محمد بن عیسـی بن عبید (680 روایت)، هارون بن مسلم بن سعدان (102روایت)، صالح بن السندی (68 روایت)، علی بن محمد القاسانی (61 روایت) و احمد بن محمد بن خالد البرقی (23 روایت) برده است.

شاگردان

شاگردان علی بن ابراهیم بر اساس منابعی که در بخش اسـتادان ذکر شـد، عبارت انـد از: محمـد بن یعقوب کلینی، حسن بن حمزهٔ علوی طبری، حمزة بن محمد علوی، محمد بن حسن بن ولید قمی، محمد بن موسـی بن متوکل، حمزة بن محمد بن احمد بن سکّین، حسین بن ابراهیم بن احمـد مکتب، علی بن بابویه قمی، محمد بن علی ماجیلویه، حسـین بن ابراهیم بن ناتانه، پسـرانش ابراهیم بن علی بن ابراهیم و احمـد بن علی بن ابراهیم و محمـد بن علی بن ابراهیم، علی بن محمـد قولویه، محمـد بن حسن صـفّار، احمد بن علی بن زیاد، احمد بن محمد علوی، حسن بن قاسم، محمد بن قولویه قمی و دیگران.

حسن بن حمزهٔ علوی طبری

عمـدهٔ فعالیت ایشان نقل میراث گذشـتگان از طریق علی بن ابراهیم و همچنین تألیفات علی بن ابراهیم بوده است. در کتب اربعه از طریق او تنها هفت روایت از علی بن ابراهیم نقل شده است.

نجاشی(1) و طوسی(2) او را توثیق کرده اند. نجاشـی نقل می کند که حسن بن حمزهٔ علوی طبری مدعی بوده است که علی بن ابراهیم به او اجازهٔ نقل تمام احادیث و کتبش را داده است: «أخبرنا محمـد بن محمد و غیره عن الحسن بن حمزة بن علی بن عبد الله، قال: کتب إلی علی بن إبراهیم بإجازة سائر حدیثه و کتبه».(3)

1- . نجاشی، رجال، ص64.

2- . شیخ طوسی، فهرست، ص52 و 53.

3- . نجاشی، همان، ص260.

محمد بن یعقوب کلینی

نجاشی(1) و طوسی(2) او را یکی از اجلاّ ء اصحاب امامیه دانسته اند. وی بیشترین حجم روایات خود را از علی بن إبراهیم نقل کرده است.

انتقال میراث

علی بن ابراهیم در نقل میراث مکتوب به نسل پس از خود، نقش فعالی داشته است، به طوری که بر پایۀ گزارش طوسی و نجاشی، از طریق علی بن ابراهیم، تألیفات سی تن از دانشوران شیعه منتقل شده است؛ برای نمونه، می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

إبراهیم بن رجاء الجحدری، إبراهیم بن هاشم ابو إسحاق، إسماعیل بن ابی زیاد، احمد بن محمد بن عیسی، ثابت بن ابی صفیة ابو حمزة الثمالی، محمد بن ابی عمیر، زیاد بن عیسی ابواحمد الأزدی، حریز بن عبد الله السجستانی، ربعی بن عبد الله بن الجارود، شعیب بن یعقوب العقرقوفی، علی و محمد فرزندان ریان بن صلت، عبد الله بن سنان، عبد الله بن یحیی الکاهلی، عبد الله بن میمون القداح، غیاث بن إبراهیم، محمد بن إسماعیل بن بزیع، محمد بن الحنفیة، معاویة بن وهب البجلی و یونس بن عبدا لرحمن.

از این اسناد می توان به نکاتی دست یافت:

1. علی بن ابراهیم بیشترین آثار را از طریق ابراهیم بن هاشم نقل کرده است(3) و هیچ کس نیز به اندازۀ علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم نقل میراث نکرده است (در فهرست نجاشی و طوسی تنها کسی که تمام میراث ابراهیم بن هاشم را نقل کرده، علی بن ابراهیم است)؛ حال با توجه به این نکته که ابراهیم نیز حامل میراث کوفیان بوده است، می توان چنین نتیجه گرفت که علی بن ابراهیم بیشترین نقش را در ترویج آثار کوفیان در قم داشته است.

2. حسن بن حمزۀ طبری علوی ناقل بیشترین آثار علی بن ابراهیم بوده است (هفده مورد ازسی میراث) و با لحاظ اینکه حسن بن حمزۀ طبری آثار خود را در بغداد منتشر کرده است،(4)

1- . همان، ص377 و 378.

2- . شیخ طوسی، همان، ص135 و 136.

3- . به طوری که از انتقال میراث سی تن از علما، 23 مورد آن را از طریق ابراهیم بن هاشم نقل کرده است. برای نمونه، ر.ک: نجاشی رجال، ص16، 26، 116، 174، 216 و... .

4- . نجاشی، رجال، ص64.

می توان چنین نـتیجه گرفت که یکی از مهم ترین طرق در انتقـال میراث کوفیـان از طریق قمی هـا، حسن بن حمزه از علی بن ابراهیم بوده است.

3. کـافی که مهم ترین کتـاب کلینی می باشـد، مملو از روایـات علی بن ابراهیم است. این امر نشـان می دهـد که از بین کوفیانی که به قم مهاجرت کردنـد، علی بن ابراهیم و ابراهیم بن هاشم توانسـته اند اعتماد قمی ها را به خود جلب کنند و این در حالی است که همهٔ کوفیان نتوانستند اعتماد قمی ها را جلب کنند؛ چراکه در کوفه نحله های فکری مختلفی وجود داشت که برخی از آنها مورد تأیید قمی ها نبود. نقل روایت قمی ها، از جمله کلینی، نشان از اعتماد قمی ها به علی بن ابراهیم و پدرش ابراهیم بن هاشم دارد.

4. کلینی از مجموع 1448حدیثی که از ابتدای اصول کافی تا انتهای کتاب الحجه ذکر کرده است، 548 حدیث را از علی بن ابراهیم نقل کرده که قریب به 35 درصد است ودر فروع کافی از مجموع 11014حدیث، 4254 حـدیث از او نقل کرده است که قریب به 40 درصد است. حـال بـا توجه به این مطلب، مشـخص می شود که کلینی تقریبـاً در اعتقادات و فروعات به طور مساوی از احادیث علی بن ابراهیم بهره برده است.

5. انواع روایات فقهی و کلامی که شاگردان علی بن ابراهیم از وی نقل کرده اند و همچنین تألیفات متنوع او در علوم گوناگون (کتاب ناسخ ومنسوخ و کتاب تفسـیر قرآن در علوم و معارف قرآنی، کتاب الحیض در فقه، کتاب توحید و شرک و رسالهٌ فی معنی هشام و یونس در علم کلام)، نشان می دهد که وی دانشمندی ذو فنون بوده است.

آثار و تألیفات

شیخ طوسی پنج کتاب از علی بن ابراهیم ذکر کرده است: 1. التفسیر؛ 2. الناسخ و المنسوخ؛ 3. قرب الاسناد؛ 4. الشرایع؛ 5. المغازی.

طوسی سپس به نقل از ابن الندیم، نام دو کتاب دیگر وی را چنین بازگو می کند:

1 . المناقب؛ 2. اختیار القرآن.(1)

از سـخن ابن ندیم معلوم می شود این کتاب ها در آن زمان در بازار بغداد موجود بوده است.نجاشی پس از نام بردن از کتب پیشین، کتاب های دیگری را نیز نام می برد:

1- . شیخ طوسی، فهرست، ص89.

1. التوحید و الشرک؛ 2. الانبیاء (علیهم السلام)؛ 3. فضائل امیرالمؤمنین (علیه السلام)؛ 4. رسالةٌ فی معنی هشام و یونس؛ 5. المشذر؛ 6. الحیض؛7. جواب مسائل محمد بن بلال.(1)

متاسفانه از کتاب های این محدث پرکار، تنها موردی که اکنون موجود است، کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی است. نکتهٔ درخور توجه دیگر این است که در مقدمهٔ تفسیر موجود، مطالبی درمورد ناسخ و منسوخ ذکر شده که ممکن است همان کتاب الناسخ و المنسوخ باشد که در شمار آثار علی بن ابراهیم ذکر شده است.

با توجه به این مطلب که تفسیر کنونی علی بن ابراهیم یگانه اثرموجودِ منسوب به اوست و از جایگاه رفیعی در بین امامیه برخوردار است، بررسی این کتاب ضروری به نظر می رسد.

تفسیر قمی

تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیری روایی از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی است. در منابع نخستین فهرست نگاری همچون رجال نجاشی(2) و فهرست طوسی(3) کتابِ تفسیری به علی بن ابراهیم نسبت داده شده است. علما سالیان طولانی بلکه باید گفت در قرون متمادی از تفسیر او بهره برده اند؛ به طوری که بخشی هایی از آن را می توان در کتب متعددی مشاهده کرد؛ از جمله در تهذیب الاحکام شیخ طوسی،(4) مجمع البیان(5) و اعلام الوری طبرسی،(6) طرف من الانباء و المناقب(7) و سعد السعود(8) از ابن طاووس، مختصر البصائرِ حسن بن سلیمانحِلّی(9) و عوالی اللئالی ابن ابی جمهور(10). در انتساب نسخهٔ کنونی به علی بن ابراهیم اشکالات فراوانی وجود دارد که انتساب تفسیر موجود به او را دچار مشکل می سازد.

1- . نجاشی، رجال، ص260.

2- . همان.

3- . شیخ طوسی، فهرست، ص209.

4- . همو، تهذیب الاحکام، ج4، ص49 و50.

5- . طبرسی، مجمع البیان، ج1، ص377، 384 و 390.

6- . همو، اعلام الوری، ج1، ص296.

7- . ابن طاووس، طرف من الانباء و المناقب، ص477 و 478.

8- . همو، سعد السعود للنفوس المنضود، ص83 و 90.

9- . حلی، مختصر البصائر، ص164-149.

10- . ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی العزیزه فی الاحادیث الدینیه، ج2، ص51 و 52.

دربارهٔ مؤلّف تفسیر موجود دو نظریه وجود دارد:

1. علامه آقابزرگ تهرانی معتقد است که همهٔ تفسیر کنونی از آن علی بن ابراهیم نیست؛ بلکه ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم، شاگرد علی بن ابراهیم که نامش در آغاز تفسیر موجود آمده، روایات ابوالجارود و دیگران را در متن تفسیر علی بن ابراهیم گنجانده است؛(1) اما باید گفت شاهدی برای این دیدگاه وجود ندارد. درمورد عباس بن محمد بن قاسم نیز باید در نظر داشت که وی یکی از استادان مؤلّف کتاب است که در «طریق» مؤلّف به علی بن ابراهیم قرار گرفته است.(2) همچنین باید افزود نام وی علاوه بر ابتدای کتاب، در میان نام راویان دیگر نیز ذکر شده است.(3) ضمناً باید یادآور شد اگر وی شخصیتی اثرگزار می بود تا بدانجا که کتابی در تفسیر می داشت، می بایست نامی از او در منابع رجالی می آمد؛ حال آنکه از وی یادی در منابع رجالی نشده است.

2. سید موسی شبیری زنجانی با توجه به اینکه اغلب راویانِ بخش دوم تفسیر، همچون احمد بن ادریس و حسن بن علی مَهزیار و محمد بن جعفر رزّاز، از استادان علی بن حاتِم قزوینی (زنده در 350ق) بوده اند و هیچ راوی دیگری از این مجموعه افراد روایت نمی کند، مؤلّف کتاب را علی بن حاتم می شناساند.(4) در این بین، ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم نیز یکی از استادان علی بن حاتم است.(5)

گرایش کلامی علی بن ابراهیم

از مجموع آثار به جای مانده از علی بن ابراهیم می توان گرایش فکری او را استنباط کرد. او محدثی بزرگ و از فقیهان و مفسران امامیه شمرده می شود و البته آثار او نیز این انتساب را تایید می کند؛ بااین همه، نباید از بعد کلامی تلاش وی غافل ماند. این گرایش که خود خط فکری او را در بین محدثان قم نیز متمایز می کند، در آثار به جای مانده و حتی تفسیر او نمایان است. شواهد زیر می تواند این برداشت از شخصیت علی بن ابراهیم را تأیید کند.

1- . آغا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج4، ص303.
2- . مدد الموسوی، پژوهشی پیرامون تفسیر قمی، ص93 و 94.
3- . قمی، تفسیر، ج2، ص297.
4- . شبیری، آینهٔ پژوهش، ص50.
5- . صدوق، علل الشریع، ج1، ص304.

1. آثار کلامی

اگرچه کتب علی بن ابراهیم به ما نرسیده و در گذر ایام و حوادث زمان از بین رفته است، با مراجعه به فهرست آثار ایشان ملاحظه می کنیم که حدود نیمی از آنها کلامی است: 1. کتاب التوحید و الشرک؛ 2. کتاب المناقب؛ 3. کتاب فضائل امیرالمومنین (علیه السلام)؛ 4. کتاب الانبیاء (علیهم السلام)؛ 5.رسالة فی معنی هشام و یونس

آقابزرگ تهرانی درمورد رسالهٌ فی معنی هشام و یونس می فرماید: سعد بن عبدالله اشعری قمی بر اساس برخی از نقل هایی که درمورد طعن هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن بوده است، کتابی با عنوان مثالب هشام و یونس می نویسد، سپس علی بن ابراهیم برای دفاع از هشام و یونس کتاب رسالة فی معنی هشام و یونس را می نگارد. سعد بن عبدالله اشعری که همچنان بر مبنای خود پایبند است، در صدد جوابگویی بر می آید و ردّیه ای بر رسالهٔ علی بن ابراهیم (فی معنی هشام و یونس) می نویسد.(1)

با توجه به این بیان، تألیف این رساله از سوی علی بن ابراهیم یکی از بهترین و مهم ترین دلیل ها بر متکلم بودن اوست؛ زیرا برای دفاع از یک جریان فکری (هشام و یونس) که خود ایشان نیز به آن معتقد است، در مقابل سعد بن عبدالله کتابی می نویسد.

2. نقل روایات اعتقادی

هرچند حوادث ایام دست ما را از آثار علی بن ابراهیم تهی کرده است، بسیاری از روایات و منقولات این محدث بزرگ از طریق شاگرد ایشان - همان کسی که نجاشی او را «اوثق الناس فی الحدیث و اثبتهم»، (2) و شیخ مفید کتاب ایشان، کافی، را اجل کتب شیعه و «اکثرها فائدةً»"(3)می داند - به ما رسیده است و منقولات کلینی از استادش علی بن ابراهیم به قدری زیاد است که صاحب کتاب گنجینهٔ دانشمندان(4) بعد از ذکر کتب علی بن ابراهیم می نویسد: «کتاب شریف اصول و فروع کافی ثقة الاسلام کلینی، که باید نام آن را مسند علی بن ابراهیم گذاشت زیرا نصف و یا بیشتر آن مروی از آن جناب است».

1- . آغا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج10، ص211 و 212.

2- . نجاشی، رجال، ص377.

3- . مفید، تصحیح اعتقادات امامیه، ص70.

4- . محمد شریف رازی، گنجینهٔ دانشمندان، ج1، ص85.

بـا مراجعه به ابواب مختلفِ کـافی دیـده می شود که تقریبـاً در تمـام ابواب نـام علی بن ابراهیم وجود دارد و میزان نقل از ایشان در فروع و اصول تقریبـاً مسـاوی است؛ یعنی نیمی از روایات اعتقادی کافی از ایشان نقل شـده.(1) ایـن نشـان از آن دارد که علی بن ابراهیم نه تنها مفسـری بزرگ و فقیهی عـالی مقام، بلکه متکلمی زبردست نیز می باشـد که این حجم از روایات اعتقادی را که معتقـداتش بوده نقل کرده است.

3. نقل مناظرات و آرا و سخنان متکلمان

نقل مناظرات بسـیاری از ائمه (علیهم السـلام) و متکلمان و اصحاب دوران امامان (علیهم السلام) که در کتاب کافی و نیز نقل روایاتی که ائمه از متکلمـان قـدردانی کرده و بـا روش درست تکلم را به آنهـا آموخته انـد یـا آموزش نکات اصـلی در بحث و مناظره که ائمه (علیهم السلام) به بعضی از اصحاب خاص چون هشام آموخته اند،(2) همه شواهدی است بر گرایش علی بن ابراهیم به شیوهٔ متکلمان.

همچنین نقل سـخنان (غیر روایاتِ) متکلمانی همچون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن توسط یک محدث نشان می دهد اولاً تبیین آنها را از روایات پسـندیده و ثانیاً رأی و نظر آن متکلم مورد قبول او بوده است که آن را نقل کرده و این مطلب یکی دیگر از شواهدی اسـت که نشان می دهـد علی بن ابراهیم نه فقط محدث بلکه متکلمی ماهر نیز بوده است؛ چراکه در مباحث مختلف - همچون مباحث توحید، حجت، ارث، زکات و نکاح - به نقل کلمات هشام و یونس پرداخته است.(3)4.

گزینش جهت دار روایات

وقتی به منقولاـت علی بن ابراهیم توجه کنیم در می یابیم ایشان از محـدث متکلمانی است که با نظام فکری خاص خود به گزینش روایات از استادان پرداخته و این خود شاهدی است بر متکلم بودن ایشان. برای نمونه، به چند مورد اشاره می کنیم:

علی بن ابراهیم بیشترین روایت را از پدرش ابراهیم بن هاشم نقل کرده و ابراهیم بن هاشم از

1- . برای نمونه، تا پایان کتاب ایمان و کفر در کافی 1361 روایت آمده که بیش از 1600 روایت آن از علی بن ابراهیم است.

2- . کلینی، کافی، ج 1، ص87 .

3- . در بحث ارث (کلینی، کافی، ج7 ،ص 114 - 118) زکات (کافی، ج3 ، ص509) نکاح (کافی، ج5 ، ص570 - 573).

جملهٔ شاگردان یونس بن عبدالرحمن ذکر شده است.(1) پس از پدرش، بیشترین روایت علی بن ابراهیم از محمد بن عیسی بن عبید است و این در حالی است که محمد بن عیسـی معروف به یونسـی است(2) و بیشترین روایت از یونس بن عبـدالرحمن را محمد بن عیسـی نقل نموده و ابن ولید کتاب های یونس را که تنها از طریق محمد بن عیسـی نقل نشده باشد مبنای حکم قرار نمی داد.(3) نکتهٔ شایان توجه آنکه بیش از یک سوم روایات محمد بن عیسی مربوط به مباحث اعتقادی است.

همچنین بیشترین روایت از هشام بن حکم را علی بن ابراهیم از طریق پـدرش از ابن ابی عمیر و نیز از طریق محمد بن عیسـی و طرق دیگر از یونس بن عبدالرحمن از هشام نقل کرده است.

در نقطهٔ مقابل، علی بن ابراهیم از برخی اسـتادان می توانسته روایات فراوانی نقل کند، استادانی همچون احمد بن محمد بن عیسی، محمد بن عبدالجبار قمی و یعقوب بن یزید الانباری؛ اما یا اصلاً از آنان روایت نکرده یا بسیار کم روایت نموده است. برای نمونه، یعقوب بن یزید انباری که از مشایخ علی بن ابراهیم است، با اینکه هم طبقه های علی بن ابراهیم روایات بسیاری از او نقل کرده اند - مثلاً محمد بن احمد بن یحیی بن عمران 118، سعد بن عبدالله 33 و محمد بن حسن صفّار 62 روایت نقل نموده انـد - علی بن ابراهیم فقط سه روایت از او نقل کرده است. این در حالی است که نجاشی و طوسی یعقوب بن یزید را شخصی ثقه و کثیرالروایه می دانند.(4) علت کمی روایت علی بن ابراهیم را می توان مخـالفت کلاـمی ایشان دانست؛ زیرا وی کتابی به نام الطعن علی یونس نوشـته و پر واضـح است علی بن ابراهیم که بیشترین روایت را از هشام و یونس نقل می کند و در دفاع از آنها کتاب می نویسد، ارادت کـم تری نسـبت به استادی دارد که کتاب طعن بر یونس را نگاشته است. ازاین موارد می توان نتیجه گرفت که علی بن ابراهیم دارای منظومهٔ فکری و جریان کلامی خاصی بوده است.

1- . طوسی، رجال، ص353.

2- . همان، ص391.

3- . همان، ص181 و 182.

4- . نجاشی، رجال، ص450؛ طوسی، فهرست، ص180.

کتاب نامه

1. ابطحی، سید محمدعلی، تهذیب المقال، قم، 1416ق.

2. ابن شهرآشوب، مناقب آل ابی طالب، نجف: المکتبة الحیدریه، 1376ق.

3. ابن طاووس، فلاح السائل، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، 1372.

4. ابن ندیم، فهرست، بیروت: دار المعرفه.

5. اردبیلی، محمدعلی، جامع الرواة، مکتبه المحمدی.

6. بحر العلوم، رجال، تهران: مکتبة الصادق (علیه السلام)، 1363ق.

7. بروجردی، حسین، زبدة المقال، قم: المطبعة العلمیّه.

8. بهبودی، محمد باقر «علم رجال و مسئلهٔ توثیق»، کیهان فرهنگی، شمارهٔ 80، بهمن1370.

9. تهرانی، آقابزرگ، الذریعه، مؤسسة تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)، 1405ق.

10. ----------، طبقات اعلام الشیعه، مشهد: 1363.

11. الحسینی، شرف الدین، تأویل الآیات، قم: مدرسة الامام المهدی، 1407ق.

12. حلّی، خلاصة الاقوال، قم: مؤسسة نشر الفقاهه، 1417ق.

13. خویی، ابوالقاسم، معجم الرجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه قم، 1374.

14. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1414ق.

15. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1419ق.

16. شهید ثانی، مسالک الافهام، قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی، 1413ق.

17. طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، قم: مؤسسة آل البیت، 1417ق.

18. ----------، مجمع البیان، بیروت: مؤسسةٔ الاعلمی، 1415ق.

19. طوسی، تهذیب الاحکام، بیروت: دار التعارف، 1401ق.

20. ----------، رجال، مؤسسة النشر الاسلامی، 1417ق.

21. عسقلانی، ابن حجر، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی، 1413ق.

ص: 345

22. علی یاری تبریزی، ملا محمدعلی، بهجة الامال، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشان پور، 1379.

23. قزوینی، سید محمدکاظم، الامام الهادی (علیه السلام)، مرکز نشر آثار شیعه.

24. قمی، شیخ عباس، الفوائد الرضویه، قم: کتابخانهٔ دار الحدیث.

25. ----------- ، الکنی و الالقاب، مؤسسهٔ تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)، 1383.

26. کحاله، عمر، معجم المؤلّفین، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

27. کلینی، کافی، قم: صلوات، 1383.

28. مامقانی، تنقیح المقال، قم: مؤسسة آل البیت، 1424ق.

29. مجلسی، محمد باقر، الوجیز، بیروت: مؤسسة الاعلمی، 1415ق.

30. ----------- ، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق.

31. معارف، مجید، تاریخ حدیث، انتشارات کویر، 1377.

32. ابو علی حایری، منتهی المقال، قم: مؤسسهٔ آل البیت، 1416ق.

33. مهدوی راد، محمدعلی، تفسیر و مفسران.

34. نجاشی، احمد، فهرست، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1417ق.

35. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، قم: علی نمازی شاهرودی، 1372.

فهرست تفصیلی

ص: 349

ص: 350

ص: 351

ص: 352

ص: 353

ص: 354

ص: 355

ص: 356

درباره مرکز

بسمه تعالی

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملا مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیباني مي‌شود.

براي خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 88318722 ـ 021

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹